أصول الشيعة

لاستنباط أحكام الشريعة

تقريراً لأبحاث المرجع الديني

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

الجزء الأول

تأليف

محمد حسين الرضي الكلبادي الخراساني

تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار

٣١

أصول الشيعة

لاستنباط أحكام الشريعة

تقريراً لما أفادة المرجع الديني

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني قدس سره

الجزء الأول

تأليف

محمد حسين اليوسفي الگنابادي الخراساني

إعداد ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

يوسفی گنابادی، محمّدحسین، ۱۳۳۰ـ ، محرّر.
أصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة: من إفادات العلّامة المحقّق العالم الربّاني آية الله العظمى الحاج الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني / تأليف محمّد حسين اليوسفي الگنابادي الخراساني. ـقم: مركز فقه الأئمّة الأطهار، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.
۶ج.: نمونه.(موسوعة الإمام الفاضل اللنكراني؛ ۳۱ـ۳۶) ISBN: 978-964-7709-84-2
فهرستنويسى براساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه بصورت زيرنويس.
چاپ اول.
۱. أصول فقه شيعه ـ قرن ۱۴. الف. فاضل موحدى لنكرانى، محمّد، ۱۳۱۰ـ۱۳۸۶. ب. عنوان.
۱۳۸۸ ۶الف ۹ی/۱۵۹/۸ Bp ۲۹۷/۳۱۲

منشورات مركز فقه الأئمّة الأطهار

أُصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة

من إفادات سماحة آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني

الجزء الأوّل

تأليف: ....الشيخ محمّدحسين اليوسفي الگنابادي
الطبعة: ....الأُولى ـ ۱۴۳۰ ق = ۱۳۸۸
المطبعة: ....اعتماد ـ قم
الكمّيّة: .... ۱۰۰۰ نسخة

شابك: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ISBN: 978-964-7709-85-9

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة الأُستاذ الفقيه

الشيخ محمّدجواد الفاضل اللنكراني دام عزّه العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا الأكرم الّذي هو صاحب أعظم شريعة في العالم وعلى أوصيائه المعصومين، الّذين هم باب علوم الأوّلين والآخرين، وقد انتهى بهم جميع معارف الدين أُصوله وفروعه.

وأمّا بعد فلا يخفى على من له ممارسة بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غاية بعد معرفة الله تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله، فإنّ سعادة البشر دنيويّاً وأُخرويّاً في ظلّ الفقه والأحكام الّتي وصلت إلينا من طريق القرآن والعترة الطاهرة ومن أهمّ المقدّمات لتحصيل ملكة الاستنباط والنيل إلى درجة الاجتهاد، هو علم أُصول الفقه، فهذا العلم يجعل صاحبه ذا قوّة عميقة لفهم المنابع الاستدلاليّة ويعينه على فهم الكتاب، فهو ليس منطق الفقه فقط بل هو منطق لكثير من العلوم العالية كالفقه والتفسير والعقائد والتاريخ، فإنّ البحث عن

حجيّة خبر الواحد ليس منحصراً بالأحكام الفرعيّة ـ على ما حقّقناه في محلّه ـ بل هو حجّة حتّى في الروايات التفسيريّة والعقائديّة والتاريخيّة، كما أنّ مباحث القطع صالحة للمسائل الاعتقاديّة أيضاً وهكذا مسألة الحسن والقبح العقليّين الّتي هي الركن الركين للمباحث الاعتقادية الجديدة أيضاً وبناء عليه تجب إعادة النظر في تعريف علم أُصول الفقه و نقول بأنّه ليس آلة للفقه بل هو آلة ومنطق للعلوم المهمّة نعم نفعه للفقه أكثر من سائر العلوم وبالجملة لا شكّ في أنّ من لا معرفة له بعلم أُصول الفقه لا معرفة له بالأحكام الشرعيّة ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نرى أنّ الأكابر من المجتهدين قد اهتمّوا اهتماماً كثيراً بالغور حول مباحث هذا العلم ونرى تطوّره في هذا الزمان ما لا يرى مثله في العلوم المسانخة له، فانظروا إلى مباحث الأُصول العمليّة كيف تطوّرت وتكاملت في طيّ القرون المتعدّدة، حتّى صارت مجموعة مفصّلة عظيمة نافعة، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائة العقليّة في فترة من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحلّي في المعتبر والشهيد في الدروس قد جعلاها من الأدلّة العقليّة القطعيّة، واستدلّا عليها بقاعدة أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفي الزمن الثاني جعلوها من الأمارات الظنّيّة كصاحب المعالم، وفي الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملي، ولعلّ أوّل من تنبّه لذلك هو صاحب شرح الوافية السيّد جمال الدين وقد تكاملت في زمن الوحيد البهبهاني، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ، فيا أيّها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغترّ بظاهر ما ذكره بعض من التورّم في هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلاً وبوناً وعليك بالاتّصال الأكيد والأُنس الشديد والممارسة الدائمة بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديدة للوصول إلى الأحكام الدقيقة ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيّما في العصر الحاضر من جهة أنّ النظام البشري محتاج جدّاً إلى تنسيق أُمورهم مع المباني الشرعيّة، ومن الواضح

أنّ من كان له قوّة في هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل في جنبه إلى نكات جديدة وقواعد بديعة ومبانٍ خاصّة لاستنباط الأحكام الدينيّة والإجابة على الأسئلة الكثيرة المتوفّرة، كما أنّ بعض التقسيمات المهمّة للحكم كانقسامه إلى الأوّليّ والثانوي وإلى الشخصي والولايي وأيضاً إلى الحكومي وغيره يجعل المُباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديدة في العلوم المختلفة كالطبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أنّ انقسام الخطاب إلى الشخصي والقانوني الّذي أسّسه الأُصولي المحقّق الإمام الخميني‏ﷺ وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان الله عليه مضافاً إلى تأثيره في حلّ بعض من المشكلات العلميّة في هذا العلم له دخل حقيقي في استخراج الأحكام الشرعيّة كما أنّ القول بعدم وجود المجعول في الأمارات والأُصول العلميّة ـ قبال من قال بجعل المؤدّى كالشيخ الأعظم أو المعذّريّة والمنجّزيّة كالمحقّق الخراساني أو الحجّيّة كالمحقّق الإصفهاني أو الوسطيّة في الإثبات كالمحقّق النائيني ـ الّذي اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكّدنا أنّه من هذا الطريق ترتفع مشكلة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وليس عندنا في الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهري حتّى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، له دخل عظيم في حلّ المشكلات الفقهيّة.

وبالجملة لكلّ واحد من الأُصوليّين سهم وافر في توسعة هذا العلم وتعميقه وفي العصر الحاضر كان والدي سماحة العلّامة الفقيه الأُصولي المدقّق آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني رضوان الله عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير في تشريح مباني القوم سيّما المباني المبتكرة لأُستاذيه البروجردي والخميني‏ﷺ ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديدة ومن أهمّها إحاطته الواسعة على المدرسة الأُصوليّة في النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح في طيّ بحوثه وهذه الخصوصيّة نادرة في عصرنا والمجموعة التي بين أيديكم من أوّلها إلى آخر البرائة تقرير الدورة الثانية ومن بداية أصالة التخيير إلى آخر المجموعة تقرير الدورة الأُولى من أُصوله

بيد الفاضل العالم حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفي دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه الله خير الجزاء ونسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولأستاذه ولجميع من ساعده في مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشاني دامت بركاته.

والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والأُصوليّين يوم ولدوا ويوم ماتوا ويوم يبعثون ورحمة الله وبركاته

محمّد جواد الفاضل اللنكراني

شوّال المكرّم ١٤٣٠ق.

كلمة المقرّر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين الهُداة المهديّين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلىٰ يوم الدين.

وبعد فإنّي لمّا حضرت مجلس بحث الأصولي الفقيه الصائن لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم بالله، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الأُستاذ الأكبر، آية الله العظمى الفاضل اللنكراني «أعلى الله مقامه ورفع في جنّات النعيم درجته»[1] رأيت بحثه الشريف ذا مبانٍ عالية وبراهين شافية، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزيّنت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفة حول أُصول الفقه حسبما يسعني ويؤدّي إليه فهمي القاصر، وسمّيته بـ«أُصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة».

وينبغي هاهنا ذكر أُمور:

١ـ كلّما جاء في المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الأُستاذ الأعظم آية الله العظمى الفاضل﴿، وأمّا ما جاء في الحاشية فما استفدته منه فعبّرت في آخره بـ«منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالي وفهمي القاصر فعبّرت في آخره برمز «م ح ـ ى».

فكلّ ما وجده القارئ الكريم من علوّ المباني وقوّة البراهين فهو مستند إلىٰ الأُستاذ﴿ وما وجده من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلىٰ المقرّر الخاطئ أقرب من أن يسند إلىٰ الأُستاذ المحيط بجميع المطالب.

---

(١) ارتحل الأُستاذ المحاضر﴿ إلى رحمة ربّه الكريم عصر يوم السبت ١٣٨٦/٣/٢٦ش، ١ جمادي الآخرة ١٤٢٨ق، وانتقل جسمه الطاهر ـ يوم الاثنين ٣ جمادي الآخرة يوم استشهاد الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء﴿ ـ على أكتاف المسلمين الصارخين بالأصوات العالية في فقد مرجعهم الديني إلى حرم كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة﴿، ودفن في جوارها. م ح ـ ى.

٢ـ أنّي تصدّيت لإخراج مآخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطة بها ليسهل المراجعة لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.

٣ـ حيث إنّي التحقت بمجلس درس الأُستاذ﴿ في بداية «أصالة التخيير» من الدورة الأُولى، وبعد إكمال هذه الدورة حضرت الدورة الثانية إلىٰ ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفّقاً من الدورتين المذكورتين.

٤ـ حيث إنّ قائد الثورة الإسلاميّة الإمام الخميني والمحقّق الكبير السيّد أبا القاسم الخوئي﴿ ارتحلا إلىٰ رحمة ربّهما في أثناء الدورة الثانية من مباحث الأُستاذ المحاضر﴿[1] ذكرنا عقيب اسمها الشريف في زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «﴿»[2].

وهاهنا يلزم عليَّ أن أُقدِّم أجزل الشكر والتقدير إلىٰ نجل شيخنا المحاضر سماحة آية الله الحاج الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني، وإلىٰ مدير «مركز فقه الأئمّة الأطهار﴿» حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشاني «دام عزّه» فإنّهما كانا يشوّقانني ويساعدانني على تنظيم ما كنت كتبته في السنوات الماضية، وإعداده للطبع.

وأيضاً ينبغي أن أشكر ولدي العزيز روح الله اليوسفي «وفّقه الله تعالىٰ» فإنّه أعانني بغاية جهده في المقابلة والتصحيح.

فنرجو من الله القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل في فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمّدحسين اليوسفي الگنابادي الخراساني
٢٨/١٠/١٣٨٧ش، ٢٠ محرّم الحرام ١٤٣٠ق

---

(١) فإنّ الإمام﴿ توفّي في ١٤/٣/١٣٦٨ ش، ٢٩ شوّال ١٤٠٩ق، في أواسط مبحث «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد» والمحقّق الخوئي﴿ توفّي في ١٧/٥/١٣٧١ش، ٨ صفر ١٤١٣ق، بعد إتمام الواجب التخييري. م ح ـ ی.

(٢) فذكرنا عقيب اسمهما في الدورة الأُولى ـ أي من بداية «أصالة التخيير» إلىٰ نهاية «تعارض الأخبار» ـ وكذا من بداية الدورة الثانية إلىٰ يوم وفاتهما بنحو «مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلىٰ نهاية «أصالة البراءة» بمثل «﴿». م ح ـ ی.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا ومولانا ونـبيّنا أبـي القاسم محمّد، وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين.

اعلم أنّ مباحثنا تحتوي مقدّمة ومقاصد.

المقدمة

وهي تشتمل على أمور

الأمر الأوّل

حول موضوع العلم وملاك تمايز العلوم وموضوع علم الأُصول وتعريفه

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: في موضوع العلم

قال في الكفاية: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[1]. يستفاد من هذه الجملة أُمور ثلاثة: ١ـ أنّ العلم يحتاج إلىٰ موضوع. ٢ـ أنّ ذلك الموضوع المحتاج إليه أمر واحد. ٣ـ أنّه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة.

فلابدّ من البحث عن هذه الأُمور الثلاثة.

رأي الإمام الخميني «مدّظلّه» حول احتياج العلم إلىٰ الموضوع

ذهب سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّظلّه» إلىٰ عدم احتياج العلوم إلىٰ الموضوع مستدلاًّ ـ على ما قرّره المقرّر ـ بأنّ مؤسّس كلّ علم ومدوّنه الأصلي لم يعيّن موضوعاً له ليبحث عنه، بل العلوم في بدء تدوينها كانت ناقصة جدّاً،

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١.

بحيث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتكاملت بمرور الأزمنة حتّى صارت ما بأيدينا اليوم.

ويشهد له ما نقله الشيخ الرئيس[١] عن المعلّم الأوّل[٢] في تدوين المنطق من أنّا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا، ويمكن أن يزيد عليها من يأتي بعدنا مباحث أُخرى أو يزيلوا عيوب آرائنا[٣].

وفيه: أنّ قلّة مسائل العلوم في بدو تدوينها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن كانت أمراً مسلّماً إلّا أنّها لا تنافي احتياجها إلىٰ الموضوع لو دلّ عليه دليل، فالآن لابدّ لنا من ملاحظة أدلّة افتقارها إليه، وهي وجوه:

مسلك المشهور في المقام

الأوّل: ما تمسّك به المشهور لإثبات وحدة موضوع العلم،لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلىٰ الموضوع أيضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبيان دليلهم يحتاج إلىٰ ذكر مقدّمتين:

الأُولى: أنّ كلّ علم يترتّب عليه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ في المقال»، ومن علم المنطق «صيانة الإنسان عن الخطأ في الفكر»، ومن علم أُصول الفقه «القدرة علىٰ استنباط الأحكام الفرعيّة الإلهيّة» وهكذا سائر العلوم، فكلّ علم يترتّب عليه فائدة واحدة.

الثانية: أنّ لنا قاعدة فلسفيّة، وهي أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من

---

(١) راجع شرح المنظومة، قسم المنطق: ٦.

(٢) المعلّم الأوّل: لقب أرسطو. م ح ـ ى.

(٣) تهذيب الأصول ١: ٥.

الواحد»[1]، فيمتنع أن يؤثّر الأمران المتباينان اللذان لا جامع بينهما في أمر واحد. فتأثير الشمس والنار في الحرارة مثلاً كاشف عن وجود جامع بينهما هو المؤثّر فيها لا محالة. وهذه القاعدة تسالم عليها جلّ المحقّقين، وأقاموا البرهان عليها.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فنقول:

كلّ علم عبارة عن مجموع مسائله، وهي مؤثّرة في الغرض، مثلاً علم النحو عبارة عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وسائر المسائل، وهي توجب الوصول إلىٰ الغرض الذي هو «صون اللسان عن الخطأ في المقال»، فلابدّ من تصوّر جامع واحد بين المسائل يكون مؤثّراً في الغرض واقعاً.

وحيث إنّ كلّ مسألة مركّبة من موضوع[2] ومحمول ونسبة بينهما، فالجامع المؤثّر في الغرض بحسب التصوّر البدوي إمّا منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولكنّه بحسب الدقّة لا يمكن انتزاعه من المحمولات، لأنّ المحمول عارض على الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم عليه رتبةً. فلا يصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقدح عدم صلاحيّة النسب أيضاً لذلك، لأنّها معانٍ حرفيّة غير مستقلّة أوّلاً، ومتأخّرة عن الموضوعات والمحمولات ثانياً، فكيف يمكن انتزاع الجامع منها؟!

---

(١) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أنّ «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.

(٢) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولاً، مثل «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.

فلابدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحيّة النسب والمحمولات لذلك.

فثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر في غرضه الواحد منتزع من موضوعات مسائله.

هذا حاصل دليل المشهور.

ويمكن المناقشة فيه من وجوه

١ـ لا دليل على وحدة الغرض المترتّب على العلم، فانّه يمكن أن يترتّب على علم فائدتان متلازمتان، والمحقّق الخراساني﴿ وإن قال بامتناعه عادةً[1]، إلّا أنّه لم يُقم دليلاً عليه.

٢ـ أنّ وحدة غرض العلم مغايرة للوحدة في القاعدة الفلسفيّة.

توضيح ذلك: أنّ الواحد على ثلاثة أنواع، لأنّه إمّا شخصي، مثل «زيد» وإمّا نوعي، مثل «الإنسان» وإمّا عنواني، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان يعمّ المجتمعين في هذا المدرس، دون الخارجين عنه، ومثل «أهل البيت» في آية التطهير، فإنّه عنوان شامل للخمسة الطيّبة الذين كانوا في البيت[2] حين نزول الآية، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثة أنواع: شخصي ونوعي وعنواني.

---

(١) كفاية الأصول: ٢١.

(٢) البيت استعمل في الآية بمعناه اللغوي، أي: الحجرة، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون في تلك الحجرة الخاصّة حين نزولها، وهم رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين﴿، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبيّ﴿، واختصاص كلمة «أهل بيتنا» في الاستعمالات العرفيّة بالزوجة والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البيت في الآية كما قلنا استعمل بمعناه اللغوي، والنبيّ﴿ كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آية التطهير. منه مدّ ظلّه.

ثمّ الواحد العنواني قد يكون اعتباريّاً، كالصلاة المشتملة على القراءة والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعتبرة شرعاً أمراً واحداً.

وقد يكون عرفيّاً، كالمعجون المؤثّر في رفع مرض خاصّ، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّا أنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهة في أنّ المراد بالواحد في القاعدة الفلسفيّة هو الواحد الشخصي، كما بيّنه المحقّقون من الفلاسفة، فإذا كان المعلول واحداً شخصيّاً يستحيل أن يتعدّد علّته المستقلّة.

وحينئذٍ فإن أرادوا بوحدة الغرض المترتّب على العلم الوحدة الشخصيّة أيضاً ـ لكي ترتبط المقدّمة الأُولى بالثانية، ويتمّ القياس المنطقي الذي يبتني على كون الأوسط في الصغرى والكبرى شيئاً واحداً ـ فلابدّ من القول بترتّب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتّصافه بالوحدة الشخصيّة، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة أُخرى: إذا قلنا: فائدة علم النحو هي «صون اللسان عن الخطأ في المقال» فهذه الفائدة أمر واحد شخصي معلول عن أمر واحد شخصي آخر بمقتضى المقدّمتين، فلا يمكن أن تكون علّته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضرورة أنّه أمر كلّي، ولا مسألةً واحدةً منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلابدّ من القول بأنّها مركّبة من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّا مسألة واحدة لما حصل له صون اللسان عن الخطأ في المقال أصلاً، كالصلاة الفاقدة لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتّب عليها النهي عن الفحشاء والمنكر أصلاً، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم في المقام،

لأنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» عقيب تعلّم كلّ واحدة من مسائل النحو.

والحاصل: أنّ وحدة غرض العلم لو كانت وحدةً شخصيّة لتمّ القياس المنطقي، لكن يلزمه أوّلاً: كون الغرض مترتباً على مجموع مسائل العلم، لا على الجامع الذي يبتني عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلاً، مع أنّا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كلّ مسألة من مسائل العلم.

فالحقّ أنّ وحدة غرض العلم نوعيّة، ولا ترتبط بالوحدة في القاعدة الفلسفيّة، وكلّ مصداق من الغرض مترتّب على مسألة من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكلّ فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ في المقال» يترتّب على مسألة خاصّة من مسائل النحو، مثلاً «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب الفاعل» معلول لمسألة «كلّ فاعل مرفوع» و«صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب المفعول» مترتّب على مسألة «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسألة علّة مستقلّة ولها معلول مستقلّ، ولا تصل النوبة إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأمّا الوحدة العنوانيّة فلا يمكن الذهاب إليها في غرض العلم، لأنّها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» أُمور متباينة مترتّبة على مسائل علم النحو، وكلّ مسألة ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسألة الأُخرى، فما يترتّب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتّب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحدة العنوانيّة صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدي

المستدلّ[١].

والحاصل: أنّ الوصول إلىٰ احتياج كلّ علم إلىٰ الموضوع من طريق وحدة الغرض لا يتمّ، سواء أُريد بها الوحدة الشخصيّة أو النوعيّة أو العنوانيّة.

٣ـ أنّ المستدلّ قال بترتّب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثّر الواقعي هو الجامع بين موضوعاتها الذي هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإنّ الغرض لا يترتّب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتّب على رعايتها والعمل بها.

ألا ترى أنّ مجرّد وجود المسائل النحويّة في الكتب لا يوجب صون لسانك عن الخطأ في المقال، وكذلك لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلىٰ هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

٤ـ أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحقّ الضروري أنّ محور القضايا الحمليّة إنّما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنّك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفادة عالميّة زيد، وإذا قلت: «الفاعل مرفوع» تريد إفادة أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّة.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّة الذي يعبّر عنه بالكلمة والكلام لا يؤثّر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال»، وإنّما المؤثّر هو مرفوعيّة الفاعل ومنصوبيّة المفعول ومجروريّة المضاف إليه، فلابدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

---

(١) لعدم ارتباطها بالوحدة في القاعدة الفلسفيّة، لأنّ المراد بها هو الوحدة الشخصيّة كما عرفت. م ح ـ ى.

فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدلّ على أنّ أصل احتياج كلّ علم إلىٰ الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ ملاك تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإنّ جماعة من الأُصوليّين ـ منهم المحقّق الخراساني والمحقّق العراقي ـ قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض(١)، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه في الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات(٢).

وثانياً: لا علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلىٰ الموضوع عند المشهور من نتائج مسألة تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعدة تقتضي العكس بأن يثبتوا أوّلاً احتياج كلّ علم إلىٰ موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات.

وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخيّة المتحقّقة بين مسائل العلوم.

إنّ سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وإن أنكر احتياج العلوم إلىٰ الموضوع، إلّا أنّ له بياناً في بعض المباحث الأُخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.

وهو أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة في ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين(٣).

ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الأُصوليّين: «صيغة الأمر دالّة على الوجوب».

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢، ونهاية الأفكار ١ و ٢: ١١.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٢.

(٣) تهذيب الأُصول ١: ٩.

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيّة ذاتيّة واضحة، حتّى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدّمة من الملازمة العقليّة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلاً.

لا يقال: لعلّ هذه السنخيّة بلحاظ الغرض الواحد المترتّب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنّه يُقال: إنّا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتّب عليها وجدناها متسانخة مترابطة، ضرورة أنّه لو لم يكن لعلم النحو مثلاً غرض أصلاً، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قولهم: «كلّ فاعل مرفوع» و«كلّ مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض المترتّب عليها.

وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبة المتحقّقة بين «كلّ فاعل مرفوع» و«كلّ مفعول منصوب»، ترشدنا إلىٰ وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين المسألتين، ويبحث كلّ منهما عن عوارضه، وهو الكلمة والكلام.

هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحدته.

فثبت ـ حتّى الآن ـ أمران من الأُمور الثلاثة المستفادة من كلام المحقّق الخراسانى المتقدّم نقله في أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأمّا الأمر الثالث، أعني تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيّون إلىٰ أنّ

موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[١].

وتبعهم غيرهم في ذلك.

ولابدّ لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتي أوّلاً، وفي عموميّة هذا التعريف بالنسبة إلىٰ جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً بالله:

إنّ المنطقيّين قسّموا الكلّي إلىٰ خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الأُولى بالذات والذاتيّات.

والعرض كما ينقسم إلىٰ العامّ والخاصّ[٢].

ينقسم بتقسيم آخر إلىٰ اللازم والمفارق[٣].

وبتقسيم ثالث إلىٰ الذاتي والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلّا هذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتي والغريب يحتاج إلىٰ ذكر مقدّمة:

وهي أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشيء قد يكون بلا واسطة، كالزوجيّة بالنسبة إلىٰ الأربعة[٤]، وقد يكون بواسطة أمر داخلي، وهو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ٣٠.

(٢) العرض الخاصّ هو الذي يختصّ بالمعروض ولا يعمّ غيره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح - ى.

(٣) العرض اللازم هو الذي يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلىٰ البيّن بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ وغير البيّن. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح - ى.

(٤) إن قلت: زوجيّة الأربعة معلولة لانقسامها إلىٰ متساويين.

قلت: الانقسام معنى الزوجيّة، لا علّة عروضها للأربعة، وإن أبيت إلّا عن كونه واسطة وعلّة يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه على الأربعة لا يحتاج إلىٰ واسطة، لكونه لازماً لماهيّتها. منه مدّ ظلّه.

إمّا جنس المعروض الذي يعبّر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذي يعبّر عنه بالجزء المساوي.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشي على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوي كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً(١).

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروض، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارةً يكون مساوياً للمعروض، وأُخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبايناً له.

والمباين قد يكون واسطة في انتقال العرض إلىٰ ذي الواسطة حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلىٰ ذي الواسطة بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلتها(٢) بترتيب الصور المذكورة:

١ـ الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجّب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

٢ـ التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشي، فإنّ المشي أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان

---

(١) فإنّ النطق الذي هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراك للكلّيات لا التكلّم. منه مدّ ظلّه.

(٢) وإن خطر ببالك إشكال في بعض الأمثلة فهو صرف مناقشة في المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.

صدق عليه الماشي، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنّه ماش لم يصدق عليه أنّه إنسان.

٣ـ البصيرة العارضة على الحيوان[١] بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيّة أمر خارج عن ماهيّة الحيوان[٢] أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

٤ـ الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوّماً له، وبينهما تباين كلّي، لعدم تصادقهما على شيء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطة في انتقال الحرارة إلىٰ الماء حقيقةً، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة في الثبوت.

٥ـ الحركة التي تعرض على الجالس في السفينة بواسطتها، فإنّ السفينة أمر خارج عن حقيقة الجالس، لعدم كونها داخلة في ماهيّته جنساً أو فصلاً، وبينهما تباين كلّي، لعدم وجود مادّة اجتماع لهما، والحركة صفة للسفينة حقيقةً، ولا يتّصف بها الجالس إلّا بالمجاز والمسامحة.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطة بالواسطة في العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

١ـ ما لا واسطة بينه وبين معروضه.

٢ـ ما يعرضه بواسطة الجزء الأعمّ.

---

(١) لصحّة قولنا: «الحيوان ذو بصيرة» بنحو القضيّة المهملة. منه مدّ ظلّه.

(٢) لا يخفى عليك أنّ الناطق وإن كان جزءً مقوّماً للإنسان، إلّا أنّه بالنسبة إلىٰ الحيوان أمر خارج عنه، لعدم كونه جنساً ولا فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

٣ـ ما يلحقه بواسطة الجزء المساوي.
٤ـ ما إذا توسّط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.
٥ـ العرض اللاحق للشيء بواسطة الخارج الأعمّ.
٦ـ ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخصّ.
٧ـ ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطة في الثبوت.
٨ـ ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطة في العروض.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا في العرض الذاتي والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفاية والمحقّق السبزواريﷺ في ذلك

ذهب المحقّق الخراسانيﷺ إلىٰ أنّ العرض الذاتي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض[1]، أي مايلحقه حقيقةً، من دون تجوّز وعناية.

وعليه فالقسم الأخير يكون عرضاً غريباً، وسائر الأقسام السبعة جميعها تكون أعراضاً ذاتيّة.

وهذا ما ذهب إليه الحكيم السبزواريﷺ قبل صاحب الكفاية، حيث قال في حاشية الأسفار:

والحقّ في معنى العرض الذاتي أن يقال: هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له بالحقيقة بلا شائبة مجاز أو كذب، أي يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العربيّة: الوصف بحال الشيء، لا الوصف بحال متعلّق الشيء، وبعبارة أُخرى: العرض الذاتي ما لا يكون له واسطة في العروض[2].

---

(١) كفاية الأصول: ٢١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ٣٢.

رأي المشهور في المقام

وذهب المشهور إلىٰ أنّ ثلاثة من الأقسام الثمانية المتقدّمة أعراض ذاتيّة بلا إشكال ولا خلاف، وهي: القسم الأوّل والثالث والرابع، أي ما لا واسطة أصلاً بينه وبين معروضه، وما كان عروضه بواسطة أمر مساوٍ داخلي أو خارجي، وأنّ الأربعة الأخيرة أعراض غريبة، وهي ما كان عروضه بواسطة الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباين بقسميه.

واختلفوا في القسم الثاني، أعني ما كان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

نظريّة العلّامة الطباطبائيّ في المسألة

وللعلّامة الطباطبائيّ كلام ينتج ذاتيّة خصوص ما لا واسطة بينه وبين معروضه وغرابة ما عداه، فإنّه قال في حاشية الأسفار: العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، يعني أنّ المعروض بذاته يقتضي العرض، من دون أن يكون بينهما واسطة أصلاً، سواء كانت الواسطة مساوية أو أعمّ أو أخصّ.

وقال في بيان مجرى هذه الأحكام: إنّ ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريّة[1]، التي موضوعاتها أُمور إعتباريّة غير حقيقيّة فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً. واستدلّ على ذاتيّة ما عروضه بلا واسطة، وغرابة ما عداه في العلوم البرهانيّة بأنّ هذه العلوم تبتني على البرهان، وحيث إنّ البرهان قياس منتج لليقين يجب أن يتألّف من مقدّمات يقينيّة، ولا تكون المقدّمة كذلك إلّا إذا اجتمع فيها شرائط أربعة:

---

(١) كالفقه وأصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظلّه.

١ـ أن تكون ضروريّة، أي في الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة[١]، وإلّا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٢ـ أن تكون دائمة، أي في الصدق بحسب الأزمان، وإلّا كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٣ـ أن تكون كلّيّة، أي في الصدق بحسب الأحوال، وإلّا كذب في بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٤ـ أن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه[٢]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه‎ﷺ.

ولا يخفى أنّ نتيجة كلامه‎ﷺ غرابة سبعة من الأقسام المتقدّمة للعرض، وذاتيّة قسم واحد فقط في العلوم البرهانيّة.

وأساس استدلاله على ذلك أنّ العرض إذا حمل على معروضه بواسطةٍ لا ينتج اليقين.

نقد ما أفاده العلّامة الطباطبائي‎ﷺ في المقام

وفيه: أنّ يقينيّة القضيّة لا تتوقّف على عدم تحقّق الواسطة في عروض المحمول على الموضوع، بل إذا حمل عليه بواسطة أمر مساوٍ داخلي[٣] أو

---

(١) توضيح ذلك: أنّه يمكن أن تكون قضيّة ممكنة بحسب الجهة مع كونها ضروريّة في الصدق، مثل قولنا: «الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجودية أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلك هذه القضيّة ضروريّة الصدق، لتلبّس الإنسان بلباس الوجود في الخارج وتحقّق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ٣٠.

(٣) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

خارجي[١]، بل بواسطة جزئه الأعمّ[٢] ينتج اليقين أيضاً.

فلا وجه للعدول عمّا ذهب إليه المشهور في تفسير العرض الذاتي حيث قالوا: إنّه ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه[٣].

نقد نظريّة المشهور حول العرض الذاتي والغريب

لكن يرد على مقالة المشهور أنّه يستلزم كون البحث في كثير من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبة إلىٰ موضوع نفس العلم، فانظر إلىٰ علم النحو الذي موضوعه الكلمة والكلام، فإنّا نبحث فيه عن مرفوعيّة الفاعل، ومنصوبيّة المفعول، ومجروريّة المضاف إليه، وكلّ واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إليه نوع من الكلمة.

فالمرفوعيّة مثلاً عرض ذاتي للفاعل، لكنّها عرض غريب بالنسبة إلىٰ الكلمة، لعروضها عليها بواسطة الفاعل الذي هو أخصّ منها، والمشهور اتّفقوا على غرابة ما كان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ[٤]. وقد يكون الأمر بالعكس في بعض العلوم، بمعنى أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، كعلم الأُصول[٥]، فإنّا نبحث فيه عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب،

---

(١) كعروض الضحك على الإنسان لكونه متعجّباً. منه مدّ ظلّه.

(٢) كعروض المشي على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.

(٣) واختلف المشهور في ذاتيّة ما يلحق الشيء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

(٤) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبة إلىٰ الكلمة مع أنّه نوعها، وهي جنسه؟

قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءً مقوّماً للنوع، إلّا أنّ النوع خارج عن ماهيّة الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

(٥) والحقّ ما اختاره «مدّ ظلّه» في مبحث النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبة بينهما في علم الأُصول عموم من وجه، كما سيأتي إن شاء الله. م ح ـ ى.

وصيغة النهي على الحرمة مثلاً. فالموضوع في هاتين المسألتين صيغة الأمر وصيغة النهي، ولا ريب في كون كلّ منهما أعمّ من موضوع علم الأُصول، سواء جعلناه الأدلّة الأربعة بما هي هي، أو بما هي أدلّة، أو الحجّة في الفقه، لأنّا لا نبحث عن خصوص صيغة الأمر والنهي المستعملة في الكتاب والسنّة، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسّك باللغة[1] وبناء العقلاء[2] لإثبات دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهي القرآنيّة والروائيّة.

فعلم منه أنّ صيغة الأمر والنهي المبحوث عنها في الأُصول كما ترتبط بالكتاب والسنّة ترتبط أيضاً باللغة وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر والنهي الصادرين من الموالي العرفيّة.

والأمر في المباحث العقليّة أوضح، فإنّ البحث مثلاً عن الملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها مسألة عقليّة كلّيّة تعمّ الشرعيّات وغيرها.

فإذا حكم العقل بالملازمة بينهما فنحن نستنتج من تلك المسألة الكلّيّة أنّ وجوب الصلاة في الشريعة يستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبة إلىٰ موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلك المسائل على موضوع العلم من قبيل العروض بواسطة الجزء الأعمّ، واختلف المشهور في كونها أعراضاً ذاتيّة أو غريبة كما تقدّم.

وبالجملة: لا يمكن الذهاب إلىٰ مقالة المشهور في المقام، لاستلزامها اتّفاقهم على كون البحث في مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبة فيما إذا كان

---

(١) حيث نقول: صيغة افعل وضعت لإفادة الوجوب، وصيغة لا تفعل لإفادة الحرمة. م ح ـ ى.

(٢) حيث نقول: إذا قال المولى: «أدخل السوق» أو «لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثاني. م ح ـ ى.

موضوع العلم من قبيل الجنس بالنسبة إلىٰ موضوعات المسائل، والأمر كذلك عند بعضهم فيما إذا كان من قبيل النوع بالنسبة إليها.

نظريّة صدر المتألّهين﴿ في العرض الذاتي والغريب

قال صدر المتألّهين: إنّ موضوع كلّ علم ـ كما تقرّر ـ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

ثمّ نقل كلام المشهور حول العرض الذاتي بقوله: وقد فسّروا العرض الذاتي بأنّه ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه.

ثمّ قال: فأشكل الأمر على جمع، حيث رأوا أنّه لا ينطبق على كثير من مسائل العلوم، فإنّ البحث فيها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع[1].

ولأجل هذا الإشكال اضطرّوا إلىٰ توجيه كلام المشهور تارةً: بأنّ العرض الذاتي للنوع عرض ذاتي للجنس أيضاً، فالمرفوعيّة التي يبحث عنها في مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتي بالنسبة إلىٰ الكلمة، كما أنّها كذلك بالنسبة إلىٰ الفاعل[2].

وأُخرى: بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة ـ كما فرّقوا بين موضوعيهما ـ بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد.

فالمرفوعيّة مثلاً في مسألة «كلّ فاعل مرفوع» لا تكون من محمولات الكلمة، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبيّة في مسألة «كلّ مفعول منصوب»

---

(١) تقدّم توضيحه آنفاً في إشكال الأُستاذ«مدّ ظلّه» على المشهور. م ح ـ ى.

(٢) هذا في الحقيقة لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلىٰ غيره. منه مدّ ظلّه.

أيضاً لا تكون من عوارض الكلمة بل من عوارض المفعول.

وبالجملة: كلّ واحد من محمولات المسائل على التعيين لا يكون إلّا عرضاً ذاتيّاً لموضوع تلك المسألة، وأمّا الكلمة فعرضها الذاتي إنّما هو تلك المحمولات أعني المرفوعيّة، والمنصوبيّة، والمجروريّة، لكن بنحو الترديد لا التعيين.

إلىٰ غير ذلك من التوجيهات التي لا يقبلها الطبع السليم.

ثمّ قال: ولم يتفطّنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو[1].

وفي كلامه هذا نظر؛ **أوّلاً**: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر في عروض ما يختصّ بالنوع على الجنس أحياناً وفي بعض الأوقات، وهو لا يرفع الإشكال عن المشهور، **وثانياً**: لأنّ بين ظاهر صدره وذيله تناقضاً، لعدم إمكان الجمع بين اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبين عروضه على نفس الموضوع من دون واسطة، كما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللّهمّ إلّا أن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني والحكيم السبزواري رحمهما الله من أنّ العرض الذاتي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض[2]، وبعبارة أُخرى: ما يلحقه حقيقةً من دون تجوّز وعناية.

وهذا وإن كان خلاف ظاهر كلام صدر المتألّهين إلّا أنّه لا بأس بارتكابه لأجل رفع التناقض عنه، سيّما أنّه حكى عن بعض كتبه سوى الأسفار أنّه قدس سره صرّح بأنّ العرض الذاتي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض[3].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ٣٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢١، والحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ٣٢.

(٣) حكي هذا عن شرح حكمة الإشراق. منه مدّ ظلّه.

البحث حول كلام المحقّق السبزواري والخراساني

وقد عرفت أنّ العرض الغريب على رأي الحكيم السبزواري والمحقّق الخراساني رحمه الله منحصر فيما يكون حمله على المعروض وتوصيف المعروض به على سبيل المجاز والمسامحة، كالحركة المنسوبة إلىٰ الجالس في السفينة بواسطتها التي يعبّر عنها بالواسطة في العروض.

وأمّا الأقسام السبعة الأُخرى فكلّها عوارض ذاتيّة، لاتّصاف المعروض بها بنحو الحقيقة.

ولا يرد عليه ما ورد على المشهور، ضرورة أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقةً ولا تمنع من ذلك وساطة النوع أو الجنس.

ألا ترى أنّ المرفوعيّة كما تكون صفة للفاعل على سبيل الحقيقة تكون صفةً للكلمة أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يصحّ أن يقال -مشيرًا إلىٰ لفظ «زيد» -: «هذه الكلمة مرفوعة» كما يصحّ أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقي في كلتا الصورتين.

إشكال الإمام «مدّ ظلّه» على المحقّق الخراساني والحكيم السبزواري

لكن أورد عليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبة بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبة الكلّ إلىٰ أجزائه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلاً جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و...

فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال مثلاً جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلىٰ الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.

فاتّصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطة في العروض[١].

ويمكن الجواب عنه بأنّا لا نسلّم أن تكون نسبة موضوع العلم إلىٰ موضوعات المسائل في الجغرافيا نسبة الكلّ إلىٰ أجزائه، لاستلزامه أن لا يترتّب فائدة على هذا العلم أصلاً إلّا بعد الإحاطة العلميّة بجميع خصوصيّات كلّ الأرض، كما لا يترتّب على الصلاة أيّ أثر إن ترك جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا في المقام، لأنّا نعلم أنّ كلّ من يدّعي أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحية من نواحيها فقط، ويترتّب عليه الغرض بالنسبة إلىٰ تلك الناحية، كما تترتّب شعبة من صون اللسان عن الخطأ في المقال على مسألة مرفوعيّة الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها في المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّي، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمّا ذهب إليه المحقّق الخراساني والحكيم السبزواري؟ر؟ حول العرض الذاتي.

البحث في كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر في صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيّتها وغرابتها.

منشأ الإشكال أنّ قضيّة «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه

(١) تهذيب الأصول ١: ٦.

الذاتيّة» قضيّة تفوّه بها ابتداءً المنطقيّون والفلاسفة، وتبعهم غيرهم في ذلك كما تقدّم.

والعرض[1] عند المنطقيّين والفلاسفة أمر واقعي خارج عن الشيء عارض عليه.

فيرد عليهم: أنّ البحث في بعض العلوم الواقعيّة مثل العرفان والكلام ليس بحثاً عن العرض بهذا المعنى، فإنّ مثل قولنا: «الله عالم» مسألة كلاميّة، مع أنّ علمه تعالىٰ عين ذاته، فلا يمكن القول بكونه من عوارضه.

وقول العلّامة الطباطبائي باختصاص قضيّة «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» بالعلوم البرهانيّة وعدم شمولها للعلوم الاعتباريّة ـ على فرض صحّته ـ لا يجدي في رفع الإشكال، ضرورة أنّ الكلام علم برهاني كما تقدّمت الإشارة إليه.

بل يرد عليهم في العلوم الاعتباريّة كالفقه والأُصول أيضاً إشكال آخر، وهو أنّك عرفت أنّ العرض في اصطلاح المنطقيّين والفلاسفة أمر واقعي، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم أُمور اعتباريّة ليس بإزائها شيء في الخارج.

فهذا علم الفقه يبحث فيه عن الأحكام التكليفيّة كوجوب الصلاة وحرمة

---

(١) العرض قد يطلق في مقابل الجوهر، وهما يشتركان في أنّ كلاً منهما أمر واقعي بإزائه شيء في الخارج، ويفترقان في أنّ الجوهر يستقلّ في وجوده، بخلاف العرض، فإنّه يحتاج في وجوده إلى المعروض.
وقد يطلق في مقابل الذات والذاتي، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشيء العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتي أمر واقعي بإزائه شيء في الخارج، ولا يختصّ بالمقولات التسع العرضيّة، بل قد يكون جوهراً.
والظاهر أنّ العرض في المقام يكون بهذا المعنى، أي ما يقابل الذات والذاتي، ويعبّر عنه بالعرض في باب الايساغوجي. منه مدّ ظلّه.

الخمر، والوضعيّة كنجاسة الدم وملكيّة المحيي لما أحياه من الأرض، ولا ريب في أنّها لا تكون أُموراً واقعيّة.

ويمكن الجواب عن الإشكالين بأنّ العوارض في قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» ليست بمعناها المنطقي، وإن كانت في كلام الفلاسفة والمنطقيّين، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء كانت حقيقيّة أم اعتباريّة.

ويرشدنا إلىٰ هذا أنّهم بصدد بيان «موضوع كلّ علم» كما هو صريح كلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفة، وهل يمكن أن يُقال: إنّهم حين البحث عن موضوع العلوم كانوا غافلين عن علم الفقه الذي هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله أُمور اعتباريّة؟!

لكن هنا إشكال آخر في خصوص الأحكام التكليفيّة، وهو أنّ متعلّق الوجوب مثلاً في «الصلاة واجبة» هل هو وجودها الخارجي أو الذهني أو ماهيّتها؟

لا يمكن الذهاب إلىٰ الأوّل، لأنّ وجود المأمور به في الخارج يوجب سقوط التكليف لا ثبوته.

ولا إلىٰ الثاني، سواء أُريد وجودها في ذهن العبد أو في ذهن المولى، أمّا الأوّل: فلأنّه يستلزم سقوط الوجوب بمجرّد تصوّر الصلاة وإحضارها في الذهن، وأمّا الثاني: فلأنّه يستلزم سقوطه بمجرّد تصوّرها من قبل المولى، فلا يجب على العبد إيجادها لا في الخارج ولا في الذهن.

على أنّ وجودها الذهني لو كان مأموراً به لما أمكن إيجاده في الخارج، ضرورة استحالة إيجاد ما هو في الذهن بوصف كونه كذلك في الخارج وبالعكس، كما ثبت في الفلسفة، لكونهما متباينين فلا يجتمعان.

ولا إلىٰ الثالث، ضرورة أنّ الماهيّة بما هي ماهيّة ليست مطلوبة، بل المطلوب إيجادها في الخارج، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: اسقني الماء، لا يريد ماهيّة الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولى من هذا الأمر رفع عطشه، ولا يمكن الوصول إلىٰ هذا الغرض إلّا بالماء الموجود في الخارج.

وهذا الإشكال يتوجّه على الأحكام التكليفيّة، وإن كان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّة حمل الوجوب مثلاً على الصلاة بأيّ وجه من الوجوه.

لكن يمكن الجواب بأنّا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهيّة الصلاة، لكنّ الوجوب عبارة عن البعث إلىٰ إيجاد الشيء.

وبعبارة أُخرى: بين قولنا: «ماهيّة الصلاة مطلوبة» و«ماهيّة الصلاة واجبة» فرق، وهو أنّ الأوّل لايدلّ على الوجود والإيجاد، فيتوجّه الإشكال عليه بأنّ ماهيّة الصلاة متى كانت مطلوبة للمولى مع أنّها فاقدة لغرضه؟!

بخلاف الثاني، فإنّ معناه أنّ «ماهيّة الصلاة مطلوب وجودها».

والحاصل: أنّ المراد بالعوارض في تعريف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتي ما ذهب إليه المحقّق الخراساني والحكيم السبزواري ونقل عن صدر المتألّهين، أي ما يلحق الشيء بلا واسطة في العروض، فيشمل سبعاً من الصور الثمانية المتقدّمة للعرض.

إلىٰ هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلىٰ الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغي البحث عن أمر رابع، وهو:

النسبة بين موضوع العلم وموضوعات مسائله

نظريّة المشهور والمحقّق الخراساني في المقام

ذهب المشهور إلىٰ أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله كما تقدّم[١]، واختاره المحقّق الخراساني‌ﷺ حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم ـ وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده[٢].

فموضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة والكلام، والفاعل الذي هو موضوع مسألة «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمة.

نقد نظريّة المشهور والمحقّق الخراساني‌ﷺ

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد في بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلك موضوع مسائله هو الله سبحانه وتعالىٰ.

والنسبة بينهما في بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالاُصول، فإنّ موضوعه «الأدلّة الأربعة» أو «الحجّة في الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلاً عن أنّ «صيغة الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيّة والروائيّة، بل يعمّ أوامر الموالي العرفيّة أيضاً.

والكتاب والسنّة لا يختصّان بصيغة الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنّه

---

(١) راجع مبحث احتياج العلوم إلىٰ الموضوع. م ح ـ ى.

(٢) كفاية الأصول: ٢١.

قرآن أو سنّة لا يكون أمراً، فبين صيغة الأمر وكلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبة موضوع بعض العلوم إلىٰ موضوعات مسائله على رأي الإمام ﷺ هي نسبة الكلّ إلىٰ أجزائه، كالجغرافيا.

والحقّ أن يقال في المقام: إنّك قد عرفت أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيّة موجودة في ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيّة بين مسائل علمين، وهذه السنخيّة كاشفة عن وجود موضوع واحد يوجب العلقة بين مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا يجب أن يكون هذا الارتباط في جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون في بعضها بنحو الطبيعي والأفراد، وفي بعض آخر بنحو العينيّة، وفي بعض ثالث بنحو الكلّ والأجزاء، وهكذا.

هذا تمام الكلام في المباحث المربوطة بموضوع العلم.

المقام الثاني: في تمايز العلوم

لا ريب ولا خلاف في أنّ لنا علوماً متعدّدة متغايرة، لكنّهم اختلفوا في ملاك تمايزها الذي هو منشأ تكثّرها إلىٰ أقوال:

١ـ نظريّة المشهور في المقام

ذهب المشهور إلىٰ أنّ تمايزها بتمايز الموضوعات.

والظاهر أنّ مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلاً يمتاز عن علم النحو بأنّ موضوع الأوّل فعل المكلّف وموضوع الثاني هو الكلمة والكلام.

وأُورد عليهم بأنّه يستلزم اتّحاد علم النحو والصرف والبلاغة، إذ الموضوع في الجميع هو الكلمة والكلام[1].

وأُجيب عنه بأنّ الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حيث الصحّة والاعتلال موضوع الصرف، ومن حيث الفصاحة والبلاغة موضوع المعاني والبيان، فتتغاير موضوعات هذه العلوم الثلاثة

---

(١) إن قلت: تعدّد الموضوع في هذه العلوم الثلاثة يغاير ما تقدّم من وحدة موضوع العلم.

قلت: موضوع هذه العلوم في الواقع هو القدر الجامع بين الكلمة والكلام، أعني: اللفظ العربي المستعمل، سواء كان بصورة الكلمة أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

بتعدّد الحيثيّات.

ولجمع من الفلاسفة المحقّقين نكتة لطيفة على ما نقله المحقّق الاصفهاني في حاشيته[1] على الكفاية، وهي أنّ قول النحاة: «موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء» ليس بمعنى: من حيث كونهما معربين بالفعل، بل يكون بمعنى: من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، وإلّا لكانت مسائل النحو من قبيل الضروريّة بشرط المحمول، ضرورة أنّ قولنا: «الفاعل مرفوع» بناءً على الأوّل يكون بمعنى: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع يكون مرفوعاً» وأمّا بناءً على الثاني يكون بمعنى: «الفاعل الذي هو قابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً»، وهذا هو المعنى الصحيح لا الأوّل.

وبه تبيّن فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إليه المشهور من كون موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام إلىٰ كونه هو المعرب والمبني، فراراً عن إشكال متوجّه إلىٰ المشهور.

وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» يكون على هذا بمعنى: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع يكون مرفوعاً.

نقد كلام المشهور في تمايز العلوم

ويرد على كلام المشهور أنّ دليلهم ومبناهم في إثبات وحدة موضوع العلم يقتضي أن يكون التمايز بالأغراض لا بالموضوعات.

توضيح ذلك: أنّهم لم يصلوا إلىٰ إثبات وحدة الموضوع للعلوم إلّا من

(١) نهاية الدراية ١: ٢٩.

طريق وحدة الغرض المترتّب على كلّ علم كما عرفت(١).

وهذا الدليل وإن كان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشة فيه(٢) إلّا أنّه يستلزم أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لأنّ العلم بوحدة الموضوع ناشٍ عن العلم بوحدة الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلىٰ الناشئ.

لا يقال: لعلّ الوجه فيه كون الغرض معلولاً، والموضوع علّةٌ له عندهم، لأنّ الغرض مترتّب على مسائل العلم، والمسألة وإن كانت متشكّلة من الموضوع والمحمول والنسبة، إلّا أنّ المحمول عارض متأخّر عن الموضوع، فلا يصلح للتأثير في الغرض مع وجود الموضوع الذي هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفيّة غير مستقلّة أوّلاً، ومتأخّرة عن الموضوع والمحمول ثانياً.

فلا يصلح للتأثير في الغرض إلّا موضوعات المسائل(٣).

فوجه عدولهم من الغرض إلىٰ الموضوع هو علّيّة الموضوع للغرض.

وبعبارة أُخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحدة الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإنّي الذي نصل فيه من المعلول إلىٰ العلّة، لا اللمّي الذي نصل فيه من العلّة إلىٰ المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبة التمايز إلىٰ الغرض الذي هو معلول، بل لابدّ من ربطه بالعلّة، وهي الموضوع.

فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولاً إلّا أنّه أوضح من الموضوع الذي هو

---

(١) راجع ص١٦.

(٢) راجع ص١٨.

(٣) نحن الآن نمشي على مبنى المشهور، وإلّا فلم نسلّم كون الغرض مترتّباً على الموضوع، كما عرفت توضيحه في مسألة احتياج العلم إلىٰ الموضوع ووحدته ص٢١. منه مدّ ظلّه.

علّته، إذ العلم بالغرض ووحدته أوجب العلم بالموضوع ووحدته، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلىٰ والمؤثّر الأخفىٰ فلا ريب في تعيّن الأوّل.

إشكال المحقّق الخراساني‏ على المشهور

والمحقّق الخراساني‏ تخيّل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات في قولهم: «تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقدح بذلك أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلىٰ التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل[1].

فإنّه أراد بقوله: «لا الموضوعات» نفي كلام المشهور، وبقرينة عطفه المحمولات عليها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّا محمولاتها.

وذيل كلامه المذكور قرينة أُخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كلّ باب من كلّ علم علماً على حدة إلّا إذا أرادوا أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.

وبالجملة: في كلام المحقّق الخراساني‏ قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادة موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأنّ قولهم يستلزم كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة.

---

(١) كفاية الأصول: ٢٢.

وتوضيح إيراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطة بعلم واحد متغايرة، فانظر إلىٰ علم النحو مثلاً، فإنّ قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» مسألة نحويّة، و«كلّ مفعول منصوب» مسألة نحويّة أُخرى، و«كلّ مضاف إليه مجرور» مسألة نحويّة ثالثة، وتغاير الموضوعات والمحمولات في هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كلّ واحدة من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلّاً.

جواب إشكال المحقّق الخراساني على المشهور

لكنّك عرفت أنّ ظاهر كلام المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كلّ واحد من علم النحو والفقه والأُصول عن صاحبيه بأنّ موضوع الأوّل هو الكلمة والكلام، وموضوع الثاني فعل المكلّف، وموضوع الثالث الأدلّة الأربعة أو الحجّة في الفقه، فهي علوم متغايرة لأجل تغاير موضوعاتها.

فلا يرد عليهم ما أورده المحقّق الخراساني.

نعم، هو وارد على القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعيّنةً في محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاصّ، كما فعله المشهور في ناحية الموضوعات، حيث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاك التمايز في العلوم.

لكنّ الظاهر أنّ تمايز العلوم بتمايز المحمولات مجرّد احتمال ذكر في كلام المحقّق الخراساني، ولا قائل له.

وعلى أيّ حال لا يصحّ جعل تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

٢ـ نظريّة المحقّق الخراساني ﵀ في ملاك تمايز العلوم

وذهب المحقّق صاحب الكفاية إلىٰ أنّ تمايزها بتمايز الأغراض المترتّبة على العلوم الداعية إلىٰ تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط في علم الأُصول، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، وعصمة الذهن عن الخطأ في الفكر في علم المنطق، وهكذا[١].

وذهب إليه قبله المير سيّد شريف الجرجاني، فتبعه جماعة منهم المحقّق الخراساني ﵀.

والتأمّل في كلامه من الصدر إلىٰ الذيل يدلّنا على أنّه استدلّ لإثبات مذهبه في المقام بأنّ العلم عبارة عن مجموعة مسائله المتعدّدة التي جمعها الدخل في الغرض الذي دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلاً وإن كانت متكثّرة ومتشتّتة، إلّا أنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترك في الدخل في الغرض الباعث على تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال».

فالمحور الذي حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضممنا إليه أنّ الغرض في كلّ علم لا يكون إلّا واحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية ﵀ ثبت لا محالة أنّ كلّ علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعي إلىٰ تدوينه.

فكلّ مسألة شككنا في كونها من مسائل النحو مثلاً نعرضها على غرضه، فإن كانت دخيلةً فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.

ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّرة في غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم على حدة، فإنّها حينئذٍ تكون من مسائل العلمين.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢.

هذا حاصل الدقّة والتأمّل في كلام المحقّق الخراساني ﷺ.

وفي كلامه مضافاً إلىٰ إقامة البرهان على مذهبه نكتتان:

الأولى: أنّ المراد بالغرض في المقام هو غرض تدوين العلم الذي له دخل في جمع مسائل كثيرة واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض في مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسألة من مسائل علم علىٰ تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلاً في غرض تدوين علم الفقه مثلاً يكون مسألة فقهيّة، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلك لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيّلنا كونه منها.

الثانية: أنّ العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعة مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلاً نقول: «هذا علم النحو» وأمّا قبل التدوين فلا غرض في البين ولا مسائل دخيلة فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّا مجموعة المسائل الدخيلة في الغرض.

فما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني ﷺ أُمور ثلاثة:

١ـ إقامة البرهان على كون التمايز بين العلوم بتمايز الأغراض.

٢ـ أنّ المراد بالغرض هو الغرض في مقام التدوين لا في مقام التعلّم.

٣ـ أنّ العلم لا يتحقّق إلّا بعد تدوينه.

نقد كلام المحقّق الخراساني ﷺ في ملاك تمايز العلوم

وما قيل أو يمكن أن يقال في ردّ كلامه ﷺ وجوه:

الأوّل: أُورد عليه بأنّ الأغراض المترتّبة على العلوم متأخّرة عنها بمراحل، إذ لابدّ من وجود مسائل العلم أوّلاً، ثمّ تعلّمها ثانياً، ثمّ العمل بها ثالثاً كي يترتّب الغرض، ألا ترى أنّ مجرّد المسائل النحويّة المدوّنة في كتاب السيوطي مثلاً لا تؤثّر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال» لو لم نتعلّمها، أو لم نعمل

بها في المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتّبة على العلوم متأخّرة عنها بمراحل، فكيف يمكن تمايز المتقدّم بالأمر المتأخّر؟!

وبعبارة أُخرى: تمايز العلوم لابدّ من أن يكون في مرتبة نفس مسائلها أو قبلها، فلا يمكن تمايزها بالأغراض المتأخّرة عنها بمراتب.

ويمكن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّة الغائيّة في الخارج وفي الذهن، فإنّ العلّة الغائيّة بوجودها الخارجي وإن كانت متأخّرة عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهني متقدّمة عليه، ألا ترى أنّ الفوائد المترتّبة على البناء بوجودها في ذهن البنّاء متقدّمة على نفس البناء وداعية إليه، وإن كانت بوجودها الخارجي متأخّرة عنه.

والمحقّق صاحب الكفاية صرّح بأنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض الداعية إلىٰ التدوين، والداعي إلىٰ تدوين العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني لا الخارجي كما تخيّل المستشكل.

إشكال المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» على المحقّق الخراساني وجوابه

الثاني: أورد عليه بعض الأعلام بأنّ العلوم على قسمين:

١ـ ما له غرض عملي مترتّب عليه، كالنحو والصرف والفقه والأُصول، حيث إنّ من تعلّم النحو لا يقول في محاوراته: «جائني زيداً» بل يقول: «جائني زيد»، فله أثر عملي، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلىٰ المصلّىٰ ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجي، وهكذا.

٢ـ ما ليس له غرض عملي، بل له أثر علمي فقط، كالفلسفة، حيث عرّفوها بالعلم الذي يوجب معرفة الحقائق والواقعيّات، والجغرافيا، فإنّه العلم

الذي يبحث فيه عن الكرة الأرضيّة، فيترتّب عليه معرفة جبالها، غاباتها، بحارها، وسائر أحوالها من حيث الكمّية والكيفيّة والوضع والأين. ولا يترتّب على هذين العلمين غرض خارجي.

ثمّ قال: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﷺ صحيح بالنسبة إلىٰ القسم الأوّل فقط، وأمّا القسم الثاني فلابدّ من القول بكون التمايز فيه إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما[1]، لعدم غرض خارجي له ما عدى العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي[2].

هذا حاصل إشكال المحقّق الخوئي على المحقّق الخراساني ﷺ.

وفيه: أنّه لا فرق بين القسمين من العلوم عندنا، لأنّ لكلّ من العلوم سواء كان من القسم الأوّل أو الثاني غرضاً باعثاً على تدوينه مغايراً للغرض الداعي إلىٰ تدوين العلم الآخر، فكما أنّ لعلم النحو غرضاً خارجيّاً، كذلك للجغرافيا أيضاً غرض خارجي مغاير له، لكن واقعيّة كلّ شيء بحسبه، فواقعيّة العلم إنّما هي بكونه متحقّقاً في ظرفه، فإذا قلنا: «زيد عالم» وكان كذلك بحسب الواقع، فهل يمكن أن يقال: ليس له حقيقة وواقعيّة؟ أو يمكن أن يقال: ليس للوجود الذهني حقيقةٌ أصلاً؟ أو له أيضاً واقعيّة، كما أنّ الوجود الخارجي كذلك، لكن واقعيّة الأوّل إنّما هي بتحقّقه في الذهن، وواقعيّة الثاني بوجوده في الخارج.

فلو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين ما كان له غرض عملي وما ليس له إلّا غرض علمي.

---

(١) لابدّ من أن يكون هذا من قبيل الحصر الإضافي في مقابل الغرض، لأنّه «مدّ ظلّه» صرّح في صدر كلامه بأنّ التمايز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وكذا قال في ذيل كلامه: كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول. م ح ـ ى.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣١.

الثالث: أنّ صحّة كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض تبتني على أمرين:

أ ـ وحدة الغرض المترتّب على كلّ علم، إذ لو أمكن تعدّد الغرض فلا معنى لامتياز العلوم بالأغراض. ووحدة الغرض وإن كانت كالمتسالم عليه بينهم إلّا أنّه لا دليل عليها كما تقدّم في البحث عن دليل المشهور لإثبات وحدة الموضوع[1].

ب ـ أن لا يكون في المرتبة المتقدّمة على الغرض وجه به يمتاز العلوم بعضها عن بعض، وإلّا حصل التمايز في تلك الرتبة ولا تصل النوبة إلىٰ الغرض.

فتأمّل، كي يتّضح لك أنّه هل يوجد في الرتبة المتقدّمة على الغرض وجه التمايز أم لا؟

٣ـ نظريّة الإمام الخميني «مدظلّه» في ما به يتمايز العلوم

وذهب سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدظلّه» إلىٰ أنّ تمايز العلوم بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائلها، فإنّك عرفت[2] أنّ بين مسائل كلّ علم سنخيّة ذاتيّة، ولا سنخيّة بين مسائل علمين.

ألا ترى أنّ قول النحاة: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الفقهاء: «الميتة محرّمة»؟

ولا يصحّ السؤال عن علّة هذا التناسخ، لأنّه ذاتي والذاتي لا يعلّل، فكما لا يصحّ السؤال عن علّة كون الإنسان ناطقاً أو حيواناً، فكذلك لا يصحّ السؤال عن علّة وجود السنخيّة بين مسائل العلم.

---

(١) راجع ص١٨.

(٢) راجع ص٢٢.

وبالجملة: المسانخة بين مسائل كلّ علم توجب امتيازه عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السنخيّة بالموضوعات، لأنّا أنكرنا افتقار العلم إلىٰ الموضوع، ولا بالأغراض، ضرورة أنّا ندرك السنخيّة بين مسائل النحو مثلاً، ولو لم يكن له غرض أصلاً أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا كاشف عن ارتباط السنخيّة بذوات المسائل لا بالغرض.

وتداخل علمين في بعض المسائل بأن تدخل مسألة في علمين لا يضرّ بما ذكر[1]، لأنّ وجود السنخيّة بين مسألة أُصوليّة مثلاً وسائر مسائل علم الأُصول لا ينفي وجود السنخيّة بينها وبين مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسألة أُصوليّة من طرف، ولغويّة من طرف آخر، لكونها مناسبةً ومسانخةً لمسائل كلا العلمين.

فمنشأ وحدة العلوم وكذلك منشأ تمايزها إنّما هو السنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم.

هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام«مدّ ظلّه» في المقام[2].

لا يقال: السنخيّة ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها في الغرض المترتّب عليها الذي يعبّر عنه بغرض العلم[3]، لأنّ مسائل العلوم مركّبة عن هذه الأُمور الثلاثة فقط.

فلابدّ من القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور

---

(١) وتداخل علمين لا يتّفق إلّا في قليل من المسائل. منه مدّ ظلّه.

(٢) تهذيب الأُصول ١: ١٦.

(٣) ففي علم النحو مثلاً تحقّقت السنخيّة بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه على الأوّل، وبين المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة على الثاني، وترتبط بالغرض المترتّب عليه، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال» على الثالث. م ح ـ ى.

على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثاني، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﷺ على الثالث، ولا يتصوّر أمر رابع.

فإنّه يقال أوّلاً: لا ترتبط السنخيّة بواحد من الأمور المذكورة، بل ترتبط بنفس المسائل التي ركّبت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخيّة المتحقّقة بين مسائل النحو مثلاً مربوطة بمجموع «الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب» و«المضاف إليه مجرور».

وثانياً: لابدّ من القول بأنّ التمايز بنفس السنخيّة، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراك في الغرض، لأنّ البرهان في المقام من قبيل الإنّ لا اللمّ.

توضيح ذلك: أنّ الاشتراك في الغرض مثلاً وإن كان علّة لتحقّق السنخيّة بين المسائل، إلّا أنّا نصل إليه من طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، ألا ترى أنّه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحقّقت السنخيّة أيضاً بين قول النحاة: «الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب».

وينبغي ذكر نكتة في المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأنّ الأغراض متأخّرة عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدّم بما هو متأخّر.

وقد عرفت(١) أنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّة الغائيّة بوجودها الخارجي وبوجودها الذهني، فإنّ المتأخّر عن العلوم إنّما هو الغاية الخارجيّة، وأمّا الغاية الذهنيّة التي تكون غرضاً داعياً إلىٰ التدوين فهي متقدّمة عليها.

لكن تقدّم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

---

(١) راجع ص٤٨.

بالأغراض، لأنّ السنخيّة أوضح من الغرض كما تقدّم آنفاً، فلابدّ من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام«مدّ ظلّه».

٤ـ نظريّة الأُستاذ البروجردي‌ في تمايز العلوم

وذهب سيّدنا الأُستاذ آية الله العظمى البروجردي‌ إلىٰ أنّ تمايز العلوم بتمايز الجامع لمحمولات مسائلها(١).

ثمّ ادّعى أنّ هذا ما اختاره المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ التمايز بتمايز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.

وذكر لإثبات كلا الأمرين خمس مقدّمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الأُولى، وثلاث بدعواه الثانية:

المقدّمة الأُولى: لا يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنة، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلىٰ ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدانيّاً باشتراك جميع تلك المسائل المتشتّتة في جهة وحيثيّة لا توجد هذه الجهة في مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم، وبين مسائل سائر العلوم، وكذلك وجدنا في كلّ مسألة من مسائل هذا العلم جهة وخصوصيّة، تميّز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم. مثلاً إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه

---

(١) وهذا غير ما نفاه المحقّق الخراساني‌ بقوله: «تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلك: «وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة» لا يلائم إرادة الجامع، لأنّه شيء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حدة كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

والأغراض الباعثة على تدوينه، رأينا أنّ جهة البحث في جميعها كيفيّة آخر الكلمة من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فهي خصوصيّة ذاتيّة ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهي الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشتّتة، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلك رأينا أنّ في نفس كلّ مسألة منها خصوصيّة ذاتيّة بها تمتاز من غيرها من مسائله. وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان، فلا محالة ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول، إذ النسبة معنى آلي، توجد في جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمة الثانية: أنّك إذا تتبّعت العلوم المدوّنة، ودقّقت النظر في مسائل كلّ واحد منها، رأيت أنّ بعض العلوم الموجودة يكون ما هو المحمول في جميع مسائلها أمراً واحداً، كالعلم الإلهي بالمعنى الأعمّ، فإنّ المحمول في جميع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكمّ موجود، وهكذا. وأنّ بعضها ممّا يختلف المحمول في مسائله، لكنّه توجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة، بل ربما يكون المحمول في مسائل فصل منه أمراً وحدانيّاً، كعلم النحو، فإنّ المرفوعيّة مثلاً تارةً تحمل على الفاعل، وأُخرى على المبتدأ، وتتحصّل بذلك مسألتان، ومع ذلك فالمرفوعيّة وإن كانت تغاير المنصوبيّة، لكن بينهما جهة جامعة ذاتيّة، حيث إنّ كلّاً منهما من تعيّنات الإعراب الحاصل لآخر الكلمة.

وبالجملة: فليس المحمول يختلف دائماً في جميع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهي ممّا تختلف دائماً في جميع المسائل، من أيّ علم كانت.

وحيث عرفت في المقدّمة الأُولى أنّ في كلّ مسألة من مسائل العلم توجد جهتان: جهة ذاتيّة جامعة بين جميع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهة ذاتيّة بها تمتاز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أيضاً أنّ الجهتين ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الأُولى في المحمول والجهة الثانية في موضوع المسائل، لأنّه الذي يختلف في جميع المسائل، بخلاف المحمول.

وبعبارة أُخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدّمة الثالثة: أنّ المراد بالعرض في قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإنّ العرض الفلسفي عبارة عن ماهيّة شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع، ويقابله الجوهر.

والعرض المنطقي عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشيء متّحداً معه في الخارج، ويقابله الذاتي. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقي قد يكون جوهراً من الجواهر، كالناطق بالنسبة إلىٰ الحيوان وبالعكس، حيث إنّ كلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، وإن كان كلّ منهما ذاتيّاً بالنسبة إلىٰ الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، وباصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإنّ «الفصل» مثلاً بالنسبة إلىٰ «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبة إلىٰ «النوع» المؤلّف منه ذاتيّ له، وأمّا المقولات التسع العرضيّة باصطلاح الفلسفي فلا تتغيّر عن وصف العرضيّة باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدّمة الرابعة: لا يخفى أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول في مسائل

العلم عرض بالنسبة إلىٰ الآخر، إذ المراد بالعرض هنا ـ كما عرفت ـ هو العرض باصطلاح المنطقي، وهو عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشيء، ومتّحداً معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ: «الجسم موجود» كلّ واحد من وصفي الجسميّة والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومتّحد معه خارجاً، فكلّ واحد منهما عرض ذاتي بالنسبة إلىٰ الآخر، وكذلك كلّ واحد من وصفي الفاعليّة والمرفوعيّة في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبة إلىٰ الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع في كلّ مسألة عرض بالنسبة إلىٰ جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمة الخامسة: أنّ المتداول في المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و«المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّا أنّ النظم الطبيعي يقتضي جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟ نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجيء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذي جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدّمات تبيّن لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وليس هو إلّا عبارة عن جامع محمولات المسائل، الذي عرفت في المقدّمة الثانية أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل في كلّ علم هو الذي ينسبق أوّلاً إلىٰ الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع في وعاء الذهن، ويطلب في العلم تعيّناته وتشخّصاته التي تعرض له.

مثلاً في العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا، فنطلب في العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له: من الوجوب، والإمكان، والجوهريّة، والعرضيّة، والجسميّة، ونحوها، فصورة القضيّة وإن كانت هي قولنا: «الجسم موجود» مثلاً، لكنّ الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديّة، فمحصّل مسائله هو أنّ الوجود المعلوم لك، من خصوصيّاته وتعيّناته وصف الجوهريّة، ومن تعيّناته وصف الجسميّة، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولاً في القضايا المعقودة.

وكذلك في علم النحو، فإنّ أوّل ما ينسبق إلىٰ ذهن المتتبّع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمة، والاختلافات الواقعة فيه: من المرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة، فتطلب في علم النحو الخصوصيّات التي بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فالمسألة المعقودة وإن كانت بصورة قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقةً هو وصف المرفوعيّة، فمحصّل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيّة والمنصوبيّة والمجروريّة إنّما يتعيّن بتعيّنات مختلفة: من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعي فاعل، والمعرب بالإعراب النصبي مفعول، وهكذا.

والحاصل: أنّ جامع المحمولات ـ أعني الحيثيّة المشتركة بين مسائل العلم ـ هو الذي ينسبق إلىٰ الذهن أوّلاً، ويطلب في العلم جهاته وتعيّناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيّنات المختلفة التي يجعل كلّ واحد منها موضوعاً لمسألة، عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، لما عرفت في المقدّمة الرابعة أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول في المسألة عرض بالنسبة إلىٰ الآخر، وفي المقدّمة الخامسة

أنّ ما هو الموضوع حقيقةً هو المعلوم من الأمرين.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعني بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقد تبيّن لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهّم في المقام من أنّه لِمَ لا يجوز أن تكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المائزة إيّاها من سائر العلوم، هي عبارة عن الكلّي الجامع لموضوعات المسائل، والجهة الّتي بها يمتاز كلّ مسألة من غيرها عبارة عن خصوصيّات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين في عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عبارة عن الكلّي الجامع لموضوعات المسائل.

توضيح الفساد: أنّك قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحيثيّة المعلومة التي يطلب في العلم تعيّناته، ويبحث فيه عن عوارضه التي تحمل عليه، وليس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحيثيّة المنسبقة إلى الذهن، التي يبحث في العلم عن عوارضها.

والظاهر أنّ ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيد الحيثيّة في بيان موضوع العلوم الأدبيّة، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحّة والاعتلال، وهكذا، إنّما يريدون بذلك كون حيثيّة الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثيّة الصحّة والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات، وبعبارة أُخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلّا في التعبير[1].

---

(١) نهاية الأصول: ١٠.

نقد ما اختاره السيّد البروجردي‏‏ في تمايز العلوم

وفي كلامه‏‏ مواقع للنظر:

١ـ لا إشكال في ما ذهب إليه في المقدّمة الأُولى، من أنّ في جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيّتين:

إحداهما: مغايرة مسائل كلّ علم مع مسائل سائر العلوم، والثانية: أنّ مسائل كلّ علم وإن كانت متشابهة متسانخة، إلّا أنّ لكلّ منها مغايرة مع سائر المسائل من ذلك العلم، مثلاً لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايرة مع «الصلاة واجبة» ومغايرة أُخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثاني.

لكنّ الإشكال في دعوى استناد المغايرتين المذكورتين بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبة في ذلك، كيف وللربط بين الموضوع والمحمول دور مهمّ في تحقّق المسألة، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلّم يريد إفادته إنّما هو بيان النسبة والهوهويّة بين الموضوع والمحمول.

فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله في تعليل دعواه: «إذ النسبة معنى آليّ، توجد في جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فإنّ النسبة وإن كانت معنىً حرفيّاً آليّاً إلّا أنّها المقصودة بالإفهام في جلّ المحاورات. ووجود النسبة في جميع المسائل لا يستلزم اتّحادها في الجميع، فإنّ النسبة بين «الفاعل مرفوع» مغايرة للنسبة بين «المفعول منصوب»، واشتراك المسألتين في كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا يوجب اتّحاد معناهما والنسبة

بينهما، فإنّ نسبة المرفوعيّة إلىٰ الفاعل غير نسبة المنصوبيّة إلىٰ المفعول. فلا يصحّ القول بانحصار التمايز في محدودة الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبة فيه.

٢ـ قال ﷺ في المقدّمة الثانية: تمايز مسائل كلّ علم في أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلك على وحدة جميع المحمولات في بعض العلوم كالفلسفة، ووحدة محمولات بعض الأبواب في بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات في جميع المسائل من جميع العلوم.

وفيه: أنّ الأمر في بعض العلوم بعكس ذلك، كالعرفان، فإنّ موضوعه وموضوع جميع مسائله شيء واحد، وهو الله، فكيف يمكن القول بأنّ تغاير مسائل كلّ علم في أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!

٣ـ قال ﷺ: المشهور موافق لنا في ملاك تمايز العلوم، فإنّهم وإن عبّروا بأنّ تمايزها بتمايز الموضوعات، إلّا أنّ موضوع العلم عبارة عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفيه: أنّ هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإنّ المشهور ذهبوا إلىٰ أنّ موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة والكلام، ولا ريب في أنّ المسائل النحويّة هي «الفاعل مرفوع»، و«المفعول منصوب»، و«المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلىٰ وجدانك فهل تجد الموضوع الذي هو الكلمة والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ريب في أنّ الصحيح هو الأوّل، وأمّا الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفيّة آخر الكلمة» لا الكلمة والكلام.

إن قلت: يؤيّد ما ذكره آية الله البروجردي ﷺ أنّ موضوع الفلسفة هو

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «موجود»، حيث نقول: الله موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب في أنّ الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهيّة، لأنّ الوجود على هذا القول أمر اعتباري، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهيّة في جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتباري، وحيث إنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم في الفلسفة التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلابدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين:

أ ـ أن نلتزم في خصوص الفلسفة بما التزم به آية الله البروجردي‏ؒ في جميع العلوم، وهو أنّ مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أنّ صورة المسائل وإن كانت «الله موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها في الواقع «الموجود هو الله، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود في هذه القضايا بمعنى «الواقع»[1].

فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.

ب ـ والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعيّة»[2]، ويبحث في الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

---

(١) فقولنا: «الموجود هو الجسم» يكون بمعنى «الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى «الواقع هو ماهيّة الجسم» عند القائلين بأصالة الماهيّة. م ح ـ ی.

(٢) والذين قالوا بموضوعيّة الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيّة تنحصر عندهم في الوجود. منه مدّ ظلّه.

بأصالة الماهيّة، لكنّ الواقعيّة تنحصر في الوجود عند القائلين بأصالته، وفي الماهيّة عند القائلين بأصالتها.

وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفة مصاديق هذه الواقعيّة، فالجوهر[1] أحد مصاديقها، والجسم مصداق آخر، والعرض مصداق ثالث، وهكذا.

والحاصل: أنّ موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعبّر عنه بالواقعيّة.

هذه هي الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدّمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره ﷺ.

٤ـ لا ريب في أنّ الغرض من البحث حول ملاك تمايز العلوم إنّما هو تشخيص المسائل المشكوكة.

توضيح ذلك: أنّا إذا شككنا في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو مسألة أُصوليّة أو فقهيّة، فلابدّ لنا من ملاحظة ضابطة التمايز، لنعلم بها كونه من الأُصول أو الفقه، كي ندرجه في محلّه ونبحث عنه في العلم المربوط به.

وربما يترتّب عليه ثمرة عمليّة أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد في الفقه وحرمته في أُصوله، فإن اقتضت مسألة التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الأُصول فلا.

وبالجملة: البحث عن ملاك تمايز العلوم ليس بحثاً علميّاً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشكّ عن المسائل المشكوكة وإدراجها في العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقالة آية الله البروجردي ﷺ من أنّ التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا يترتّب عليه الغرض المذكور.

---

(١) وجود الجوهر أو ماهيّته على الاختلاف في مسألة أصالة الوجود والماهيّة. م ح ـ ى.

توضيح ذلك: أنّ الجامع لابدّ من أن ينتزع عن محمولات جميع مسائل العلم، وإلّا فلم يتحقّق به التمايز بين العلوم.

فحينما نشكّ في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو من المسائل الأُصوليّة أم لا؟ فالضابط في تشخيصه هل هو الجامع بين محمولات المسائل سوى الاستصحاب أو معه؟

لا يمكن الذهاب إلىٰ الأوّل، لأنّه يستلزم الشكّ في كون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جميع المسائل، لاحتمال كون الاستصحاب منها.

ولا إلىٰ الثاني، لأنّه يستلزم احتمال أن يكون هذا الجامع منتزعاً عن محمولات مسائل الأُصول وشيء أجنبي عنها، للشك في دخول الاستصحاب فيها فرضاً.

وبعبارة أُخرى: كلامه‌‌‌‌ يستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بكون الاستصحاب داخلاً في الأُصول أو خارجاً عنه يتوقّف على العلم بالجامع بين محمولات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لمحمولات جميع المسائل يتوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، كما هو واضح.

هذا أهمّ إشكال ينهدم به أساس ماذهب إليه آية الله البروجردي‌‌.

ولا يخفى عليك أنّه وارد على كلام المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات(١) أوّلاً، وإلىٰ أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين موضوعات مسائله(٢) ثانياً، فتمايز العلوم عندهم بتمايز الجامع بين موضوعات

(١) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

(٢) وبعبارة أُخرى: نسبة موضوع العلم إلىٰ موضوعات مسائله عند المشهور هي نسبة الكلّي إلىٰ مصاديقه والطبيعي إلىٰ أفراده، كما عبّر به المحقّق الخراساني‌‌. م ح ـ ی.

مسائلها.

فلابدّ من أن يكون هذا الجامع الذي سمّى عندهم موضوع العلم منتزعاً عن موضوعات جميع المسائل.

فلو شككنا في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو من المسائل الأُصوليّة أم لا؟ فالعلم بدخوله فيها أو خروجه عنها متوقّف على العلم بالجامع بين موضوعات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لموضوعات جميع المسائل متوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، وهذا دور.

وبالجملة: يرد على المشهور أيضاً ما أوردناه على آية الله البروجردي‏ﷺ طابق النعل بالنعل.

لكنّه لا يرد على من قال بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم كالمحقّق الخراساني‏ﷺ، إذ العلم بالغرض لا يتوقّف على العلم بجميع المسائل، فيمكن أن نعلم بأنّ فائدة علم الأُصول هي القدرة على الاستنباط، ومع ذلك نشكّ في أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه على الغرض لكي يرفع الشكّ ونعلم بدخوله في المسائل الأُصوليّة أو خروجه عنها.

٥ـ ويرد على آية الله البروجردي والمشهور إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الجامع بين المحمولات أو الموضوعات الذي هو ملاك تمايز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفي أو نوعي أو جنسي[١]؟

---

(١) الجامع الصنفي يعمّ جمعاً من أفراد النوع يشترك في صفة، كالإنسان الأبيض، فإنّه يشمل لجميع الأفراد البيض من الإنسان، والنوعي أعمّ من الصنفي، لشموله له ولسائر الأصناف، كالإنسان، والجنسي أعمّ من النوعي، لشموله له ولسائر الأنواع، كالحيوان، فلكلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفي والنوعي والجنسي. منه مدّ ظلّه.

هنا قرائن على أنّ مرادهم الجامع النوعي:

منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبة موضوع العلم إلىٰ موضوعات مسائله هي نسبة الكلّي إلىٰ المصاديق والطبيعي إلىٰ الأفراد، فيعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعيّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصاديقه وأفراده، إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسي لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأيضاً لو كان مرادهم الجامع الصنفي لما عبّروا عن موضوع العلم الذي هو عبارة أُخرى عن هذا الجامع بالطبيعي، لأنّ التعبير به إنّما يصحّ في النوع لا في الصنف.

ومنها: أنّ إرادة الجامع الصنفي أو الجنسي تشكل الأمر في بعض العلوم مثل علمي النحو والصرف، ضرورة أنّ إرادة الجامع الصنفي تستلزم أن يكون كلّ واحد من المعرب والمبني مثلاً علماً على حدة، لكونهما صنفين من النحو، وإرادة الجامع الجنسي تستلزم أن يكون موضوع علمي النحو والصرف هو الكلمة والكلام[1]، مع أنّهم فرّقوا بينهما وقالوا: موضوع النحو هو الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الكلمة والكلام من حيث الصحّة والاعتلال، ولا ريب في أنّ كلّاً منهما جامع نوعي داخل تحت الجنس الذي هو الكلمة والكلام.

والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بين موضوعات المسائل ومراد آية الله البروجردي‎ﷺ من الجامع بين محمولاتها إنّما هو الجامع النوعي.

وحينئذٍ، فإن علمنا بكون مجموعة معيّنة من المسائل داخلة في علم النحو

---

(١) فيصيران علماً واحداً بناءاً على ما ذهب إليه المشهور من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. م ح - ى.

مثلاً. وشككنا في مجموعة أُخرى وأردنا تشخيص كونها داخلة فيه أو خارجة عنه بملاك التمايز الذي هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأنّ الجامع المنتزع هو الجامع النوعي، إذ يحتمل أن يكون المسائل المعلومة صنفاً للنحو، والمسائل المشكوكة صنفاً آخر له، كما أنّ المعربات والمبنيّات صنفان للنحو، فيحتمل أن يكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة جامعاً صنفيّاً.

وبعبارة أُخرى: لابدّ لكم من العلم بكون الجامع المنتزع جامعاً نوعيّاً شاملاً لجميع المصاديق النوعيّة، كالإنسان، ولا علم لكم بنوعيّة الجامع إلّا بعد العلم بخروج المسائل المشكوكة عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومة التي انتزعتم منها الجامع، مع أنّ الملاك في خروجها عنه أو دخولها فيه هو الجامع الذي يكون ملاك التمايز بين العلوم فرضاً.

إن قلت: لا دخل لكثرة الأفراد وقلّتها في الجامع النوعي، ألا ترى أنّ الإنسان جامع نوعي، سواء كان أفراده ألفاً أو أكثر أو أقلّ، فكيف قلتم: إنّ الجامع في العلوم يكون نوعيّاً لو كانت المسائل المشكوكة خارجة عنها، ويحتمل أن يكون صنفيّاً لو كانت داخلةً فيها؟!

قلت: بين المقامين فرق، لأنّا علمنا أنّ «الإنسان» جامع نوعي مركّب من جنس وفصل باسم «الحيوان» و«الناطق»، فكلّ من صدق عليه أنّه حيوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا يفرق في نوعيّته كثرة المصاديق وقلّتها.

بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس لنا هاهنا جامع نوعي مشخّص من قبل، بل نريد انتزاع الجامع النوعي من مجموعة المسائل، فإن كانت المسائل المشكوكة خارجة عن العلم واقعاً كان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة نوعيّاً، وإن كانت داخلة فيه واقعاً يحتمل أن تكون كلّ من مجموعة المسائل المعلومة

والمشكوكة صنفاً للعلم، فيكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومة صنفيّاً، وللمسائل المشكوكة أيضاً جامع صنفي آخر، فلابدّ من انتزاع الجامع النوعي الذي يعمّهما.

فحاصل الإشكال على المشهور وآية الله البروجردي‌ﷺ أنّه من أين انكشف لهم نوعيّة الجامع لكي يكون ملاكاً للتمايز بين العلوم، وضابطاً لتشخيص كون المسائل المشكوكة داخلة في علم أو خارجةً عنه؟!

٥ـ نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في مسألة تمايز العلوم

وبعض الأعلام بعدما نقل كلام المشهور من كون التمايز بتمايز الموضوعات، وكلام المحقّق الخراساني‌ﷺ من أنّه بتمايز الأغراض قال:

والتحقيق في المقام أن يُقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس في محلّه.

وبيان ذلك: أنّ التمايز في العلوم تارةً يُراد به التمايز في مقام التعليم والتعلّم[1]، لكي يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسألة ترد عليه، ويعرف أنّها مسألة أُصوليّة أو مسألة فقهيّة أو غيرهما، وأُخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، وبيان ما هو الداعي والباعث لاختيار المدوّن عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّة من القضايا والقواعد المتخالفة الأُخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز في المقام الأوّل، فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون ببيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً.

---

(١) كأن يبيّن معلّم النحو مثلاً ضابطة بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويّة عن غيرها. منه مدّ ظلّه.

والوجه في ذلك هو أنّ حقيقة كلّ علم، حقيقة اعتباريّة[١]، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقة كلّ واحد منهما من مقولة على حدة، أو بالفصل كما لو كانت من مقولة واحدة، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كلّ مركّب اعتباري عن مركّب اعتباري آخر، يمكن بأحد الأُمور المزبورة.

وأمّا التمايز في المقام الثاني فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجي يترتّب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس، كعلم الفقه والأُصول والنحو والصرف ونحوها[٢].

وذلك لأنّ الداعي الذي يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّة من القضايا المتباينة علماً، كقضايا علم الأُصول مثلاً، وعدّة أُخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلّا اشتراك هذه العدّة في غرض خاصّ، واشتراك تلك العدّة في غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب ـ بل كلّ مسألة ـ علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ.

---

(١) والمراد بالمركّب الاعتباري مجموعة أُمور متعدّدة مسمّاة باسم واحد لدخلها في غرض خاصّ، كالصلاة، فإنّها مركّبة من أجزاء مختلفة، بل من مقولات متباينة غير قابلة للاجتماع الواقعي، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاة، لكونها بهذه الهيئة المركّبة ناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقيّ. منه مدّ ظلّه.

(٢) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجيّاً يترتّب عليها، كصون اللسان عن الخطأ في المقال، في النحو، والاقتدار على تشخيص الأحكام الإلهيّة، في الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول في محاوراته: «جائني زيداً» بل يقول: «جائني زيد»، فله أثر عملي، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاة الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجي. منه مدّ ظلّه.

وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفلسفة الأُولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلىٰ تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكرة الأرضيّة» مثلاً، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمّيّة والكيفيّة والوضع والأين، إلىٰ نحو ذلك، وخواصّها الطبيعيّة ومزاياها على أنحائها المختلفة.

أو إذا فرض أنّ غرضاً يدعو إلىٰ تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه، وعن صفاته من الظاهريّة والباطنيّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصّها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفة ما تعرضه الحركة مثلاً، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقولة الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلّا بالمحمول.

وبما حقّقناه تبيّن لك وجه عدم صحّة إطلاق كلّ من القولين(١)، وأنّ تميّز أيّ علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وببيان الفهرس والأبواب

(١) أي القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليه المحقّق الخراساني. م ح ـ ی.

إجمالاً أخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات[١].

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظله» في المقام.

نقد مقالة السيّد الخوئي «مدّ ظله» حول تمايز العلوم

وفي كلامه مواقع للنظر:

١ـ إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين[٢]، كما هو مذهب المحقّق الخراساني ﷺ حيث قال: «قد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلىٰ التدوين» وقلنا بأنّ التمايز في هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجي والعلمي، كما تقدّم[٣].

توضيح ذلك: أنّك عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخّراً عنه. وما هو داعٍ إلىٰ التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني.

ولا فرق في ذلك بين العلوم التي يترتّب عليها غرض عملي، كعلم النحو الذي فائدته «صون اللسان عن الخطأ في المقال» والعلوم التي لا تترتّب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هي» كالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ في المقال» كما أنّه بوجوده الذهني يكون داعياً إلىٰ تدوين علم النحو، كذلك «العلم بحقائق الأشياء كما هي» أيضاً بوجوده الذهني يكون داعياً إلىٰ تدوين علم الفلسفة.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٠.

(٢) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز في مقام التعليم والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

(٣) راجع ص٤٩.

فلو كان الغرض الداعي إلىٰ التدوين ملاك تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلك الأمر في الفلسفة، ولا ملزم للفرق بينهما في ذلك أصلاً.

٢ـ أنّه «مدّ ظله» قال في القسم الأوّل من العلوم، أعني ما يترتّب عليه غرض خارجي: لابدّ من أن يكون التمايز في هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين، بل كان هو الموضوع ـكما عليه المشهور ـلكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب ـبل كلّ مسألة ـ علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفاية.

وفيه: أنّه تخيّل ـكالمحقّق الخراساني ـ أنّ المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت[1] أنّه تخيّل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

٣ـ أنّه «مدّ ظله» قال في القسم الثاني من العلوم: وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتّب عليه سوى العرفان والإحاطة، كعلم الفلسفة الأُولى، فامتيازه عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أوّلاً: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة كما قال الإمام«مدّ ظله»فلماذا لم يذكره في مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنخيّة أمر واضح في كلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره في مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقة كلّ علم حقيقة اعتباريّة، وليست وحدتها وحدة بالحقيقة والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

---

(١) راجع ص٤٥.

والحاصل: أنّه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنخيّة الذاتـيّة بـين المسائل فلابدّ من ذكره في مقام التعليم والتعلّم أيضاً. وإن أراد به التـمايز بالجنس والفصل فلا مجال له في العلوم، لأنّ تركّبها تركّب اعتباري، وليس لها جنس وفصل.

وثانياً: أنّه مثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطة للمسألة.

فيتوجّه إليه سؤالان:

١ـ ما ضابطة كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطة كونه بالمحمول؟

٢ـ ما معنى كون التمايز بالذات أو بالموضوع في القسم الأوّل؟ هل أُريد أنّ في هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكلّ منهما يمتاز كلّ علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التي لا يترتّب عليها غرض خارجي، أو أُريد أنّ التمايز في بعض أفراد هذا القسم بالذات وفي بعضها الآخر بالموضوع؟

وعلى التقدير الثاني فما هو الملاك في التمايز بالذات وفي التمايز بالموضوع؟

وبالجملة: طرح مسألة التمايز بدون بيان أيّة قاعدة يتمكّن المدوّن من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلىٰ عدم التمايز.

٦ـ تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

وفي المقام نظر جديد، وهو أنّ العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً.

فالبحث عن معرفة الإنسان مثلاً تارةً يكون بطريقة إقامة البرهان العقلي، وأُخرى بطريقة المراجعة إلىٰ المنابع الدينيّة من الآيات والروايات، وثـالثةً بطريقة التجربة، وملاحظة الآثار الباقية من النسل الأوّلي.

فالموضوع في جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متمايزة بتمايز طرق البحث.

وأيضاً: البحث عن معرفة الله تعالىٰ قد يكون بحثاً فلسفيّاً مبتنياً على البراهين العقليّة، وقد يكون عرفانيّاً مبتنياً على الكشف والشهود.

فهما علمان، وتمايزهما بتمايز أسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو الله تعالىٰ.

فحاصل هذا القول أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز طرق البحث وأساليبه.

وفيه أوّلاً: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطة كلّيّة في جميع العلوم(١) كما أنّه محلّ الكلام في المقام فهو يستلزم أن يكون البحث العقلي مثلاً عن معرفة الإنسان الذي يعبّر عنه بعلم النفس، وعن معرفة الله تعالىٰ علماً واحداً، لكون البحث في كليهما بطريقة إقامة البرهان العقلي الفلسفي، فيتّحد الأُسلوب، مع أنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ كونهما علمين متغايرين أمر بديهي.

وإن أرادوا إعطاء الضابطة في خصوص العلوم المشابهة فقط فهو أخصّ من المدّعى، لما عرفت من أنّ محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهة منها.

وثانياً: أنّ استنتاج كون التمايز بتمايز أساليب البحث يتوقّف على نفي جميع الاحتمالات المقابلة له، مع أنّ ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفي ـ على الفرض ـ كون التمايز بالموضوعات، حيث إنّا نجد أنّ لنا علوماً متعدّدة ذات موضوع واحد، كالبحث عن معرفة الله بأُسلوب عقلي فلسفي، وبأُسلوب آخر عرفاني،

---

(١) سواء كانت مشابهة كعلمي معرفة الله بالبراهين العقليّة، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهة، كعلمي النحو والفلسفة، وعلمي معرفة الإنسان ومعرفة الله، فإنّه لا مشابهة بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفاني الذي جميع فضائله عرضيّة، وموضوع الثاني واجب الوجود بالذات الباقي الذي كلّ كمالاته ذاتيّة. منه مدّ ظلّه.

فلا يمكن تمايزهما بتمايز الموضوعات، إلّا أنّه لا ينفي أن يكون التمايز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حيث إنّ للبحث عن معرفة الإنسان بطريقة إقامة البرهان العقلي غرضاً، وبطريقة الرجوع إلىٰ المنابع الدينيّة غرضاً آخر، وبطريقة التجربة غرضاً ثالثاً.

وبالجملة: إقامة الدليل على نفي كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا تثبت كونه بتمايز طرق البحث وأساليبه، إلّا إذا اقتضى نفي الأقوال والاحتمالات الأُخرى أيضاً، والدليل المذكور لا يقتضي إلّا نفي كون التمايز بتمايز الموضوعات فقط.

وثالثاً: أنّا نمنع وحدة الموضوع أيضاً فيما يوهم ذلك، فإنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيّات متعدّدة ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البُعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البُعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا.

فمعرفة الله تعالىٰ من طريق الفلسفة غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنّها معرفة الله.

فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأنّ الدليل المذكور لا يقتضي نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيّات.

الحقّ المختار في المقام

والحقّ في المقام ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّظله» من أنّ

تمايز العلوم إنّما هو بالسنخيّة الذاتيّة المتحقّقة بين مسائل كلّ علم[١]، فإنّا نجد بين «الفاعل مرفوع» و«المفعول منصوب» سنخيّة ذاتيّة، وكذلك بين «الصلاة واجبة» و«الميتة محرّمة»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و«الصلاة واجبة» سنخيّة أصلاً.

وقد عرفت أنّ الغرض الداعي إلىٰ التدوين بوجوده الذهني وإن كان متقدّماً رتبةً على المسائل، لكونه علّة غائيّة لتدوينها، والمسائل متقدّمة رتبةً على السنخيّة بينها، لكونها[٢] موضوعها، إلّا أنّا لا نهتدي إلىٰ الغرض إلّا من طريق السنخيّة، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هي هادية لنا إلىٰ الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإنّي فلا تصل النوبة إلىٰ كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ مسألة العلّيّة والمعلوليّة لا توجب ترجيح العلّة على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العلّة وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

---

(١) وآية الله البروجردي رحمه الله أيضاً صرّح كما عرفت بتحقّق السنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم، وقال: إنّه لا دور للغرض أو المدوّن أو أيّ شيء آخر في تحقّق هذه السنخيّة، بل هي مرتبطة بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيّل أنّ قوام المسألة إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلك ذهب إلىٰ أنّ منشأ السنخيّة هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبة، لكونها معنى آليّاً موجوداً في جميع القضايا بنحو واحد، ولا يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخيّة، فإنّها موجودة مثلاً بين مسائل كلّ من علمي النحو والفقه، ولا توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى.

لكنّك عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا ممّا لابدّ منه في المسألة إلّا أنّ ما له دور أصلي فيها إنّما هو النسبة بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسألة، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كلّ واحد من «الفاعل» و«مرفوع» في علم النحو من دون أن يوجد بينهما الارتباط لم تتحقّق مسألة نحويّة؟ بخلاف ما إذا أوجد الارتباط بينهما وقال: «الفاعل مرفوع».

فروح المسألة هي النسبة بين الموضوع والمحمول، والسنخيّة الذاتيّة بين مسائل كلّ علم أيضاً مربوطة بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظلّه.

(٢) أي لكون المسائل موضوع السنخيّة. م ح ـ ى.

فتأخّر السنخيّة بحسب الوجود عن المسائل التي هي متأخّرة عن الغرض بوجوده في ذهن المدوّن لا يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعية إلىٰ التدوين، بل التمايز بالسنخيّة، لأنّها كاشفة عن الأغراض.

فإذا شككتم في مسألة أنّها هل هي من مسائل النحو مثلاً أم لا؟ فاعرضوها على المسائل النحويّة المعلومة، فإن رأيتموها مسانخة لها فهي مسألة نحويّة، وإلّا فلا.

ولا يخفى عليك أنّه لا دخل لقلّة المسائل وكثرتها في وجود السنخيّة بينها، فإنّ مسائل علم النحو مثلاً متسانخة، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثة آلاف.

بخلاف الجامع بين الموضوعات الذي قال المشهور بكونه ملاك التمايز، أو المحمولات الذي قال أستاذنا البروجردي‌ؒ بكونه ملاكه، فإنّ لدخول المسائل المشكوكة في العلم وخروجها عنه دخلاً في الجامع المنتزع كما عرفت[1] سابقاً.

فالحقّ بعد ملاحظة جميع الأبحاث المتقدّمة في مسألة تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام«مدّ ظلّه»، لسلامته من الإشكال، ثمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني‌ؒ من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأنّ ما يرد عليه من الإشكال أقلّ ممّا يرد على سائر الأقوال.

هذا تمام الكلام في تمايز العلوم.

---

(١) راجع ص٦٤.

المقام الثالث: في موضوع علم الأُصول

إنّهم بعد اختلافهم في احتياج كلّ علم إلىٰ الموضوع اتّفقوا على أنّ لعلم الأُصول موضوعاً[1]، لكنّهم اختلفوا فيه على أقوال:

١ـ نظريّة المشهور والمحقّق القمي في موضوع علم الأُصول

ذهب المشهور منهم المحقّق القمي إلىٰ أنّه الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة[2].

أقول: تقدّم أنّ المشهور قالوا بوحدة موضوع كلّ علم، ومع ذلك ذهبوا هاهنا إلىٰ أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة، وبينهما منافرة ظاهرة.

إن قلت: لعلّ مرادهم بالأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، الجامع بينها أعني «الحجّة في الفقه»، وهذا الجامع شيء واحد، وإن كان مصاديقه متعدّدة.

قلت: لو كان هذا مرادهم فما الوجه في عدولهم عن التعبير بالجامع الذي هو الموضوع واقعاً إلىٰ التعبير بمصاديقه الأربعة؟!

وأورد عليهم صاحب الفصول﴿رحمه الله﴾ بأنّ الموضوع لو كان هو الأدلّة الأربعة

---

(١) إلّا المحقّق الخوئي«مدّ ظلّه» فإنّه قال في المحاضرات ١: ٣٣: وأمّا الكلام في موضوع هذا العلم، فقد سبق أنّه أقمنا البرهان على أنّه لا موضوع له واقعاً. م ح ـ ى.

(٢) قال في قوانين الأُصول ١: ٩: وأمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. م ح ـ ى.

بوصف كونها أدلّة فلا يعقل البحث عن حجّيّة ظواهر الكتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّيّة هذه الأُمور بوصف كونها حجّة من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع في القضايا الضروريّة بشرط المحمول، وهو غير معقول[1].

٢ـ كلام صاحب الفصول في المقام

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصولﷺ إلىٰ كون الموضوع ذوات الأدلّة الأربعة بما هي هي، أعني نفس الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، لا بوصف كونها حجّة[2].

نقد نظريّة صاحب الفصول في موضوع علم الأُصول

وأورد عليه المحقّق الخراسانيﷺ في الكفاية بأنّه إن أراد بالسنّة السنّة المحكيّة فقط، أعني: نفس قول المعصوم وفعله وتقريره يلزمه خروج البحث عن حجّيّة خبر الواحد عن المسائل الأُصوليّة، لأنّ موضوع هذه المسألة رواية زرارة مثلاً، وهي كما لا تكون من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل، كذلك لا تكون من مصاديق السنّة المحكيّة، كما هو واضح.

وكذا يلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجيح عنها، لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنّة المحكيّة.

والشيخ الأعظم الأنصاريﷺ تفطّن لهذا الإشكال قبل المحقّق صاحب الكفاية، وأجاب عنه في مبحث حجّيّة خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث

---

(١) الفصول الغروية: ١٢.

(٢) المصدر نفسه.

عن حجّيّة خبر الواحد يكون بمعنى أنّ قول المعصوم﵇ وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟

فالموضوع في مسائل هذا البحث هو السنّة المحكيّة من دون ورود الإشكال[1].

وهو﵀ وإن لم يُجب عن الإشكال بخروج مبحث التعادل والترجيح عن المسائل الأُصوليّة، إلّا أنّ لازم هذا الجواب المذكور أن يُجاب عنه أيضاً بأنّ البحث فيه وإن كان بحسب الظاهر عن الروايتين المتعارضتين إلّا أنّ الكلام واقعاً في أنّ قول المعصوم﵇ أو فعله أو تقريره بأيّ الخبرين المتعارضين يثبت؟ ويُجاب: بأنّه يثبت بالخبر ذي المزيّة إن كان أحدهما ذا مزيّة على الآخر، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التساقط، لكن مقتضى الأخبار هو التخيير، فيثبت قول الإمام﵇ بما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين المتكافئين.

الواقعي فهو مفاد كان التامّة وليس بحثاً عن عوارض السنّة، لأنّها مفاد وأورد عليه المحقّق الخراساني﵀ بأنّ الشيخ﵀ إن أراد بالثبوت الثبوت كان الناقصة.

وبعبارة أُخرى: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، ففي مسألة حجّيّة خبر الواحد ومسألة التعادل والترجيح لابدّ من أن يكون البحث فيها عن عوارض السنّة، وعرض الشيء ما يعرضه بنحو مفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذي يعبّر عنه بمفاد كان التامّة، فإذا قلنا في مبحث حجّيّة خبر الواحد: «قول الإمام﵇ هل يثبت بخبر

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٣٨.

الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعي كان معناه أنّ قول الإمام هل يتحقّق عند خبر مثل زرارة أم لا؟ وهذا مفاد كان التامّة، فلا يكون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّة.

وإن أراد الثبوت التعبّدي فهو بمعنى وجوب ترتيب الأثر على الخبر الحاكي للسنّة، فهو من عوارضه لا من عوارضها كما لا يخفى.

هذا كلّه على تقدير إرادة قول المعصوم وفعله وتقريره من السنّة المأخوذة في موضوع علم الأُصول في كلام صاحب الفصول.

وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها فالبحث في تلك المباحث أعني مباحث حجّيّة خبر الواحد والتعادل والترجيح وإن كان عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأُصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغة افعل ولا تفعل وفي مفاد المشتقّ لا يختصّ بالكتاب والسنّة، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامّة لكلام العرب مطلقاً يستدلّ عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادرة من الموالي العرفيّة إلىٰ عبيدهم.

نعم، ثمرة هذه المباحث معرفة خصوص أحوال الكتاب والسنّة، حيث إنّ الأُصولي لا يقصد بها إلّا استنباط الأحكام الشرعيّة بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيّة للأدلّة الأربعة[1].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني ﷺ في الإيراد على صاحب الفصول.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٢.

إن قلت: يرد على الفقرة الأخيرة من كلامه أنّ العوارض الذاتيّة للجنس عوارض ذاتيّة للنوع أيضاً. فالبحث عن صيغة افعل ولا تفعل وعن مفاد المشتقّ بحث عن العوارض الذاتيّة للكتاب والسنّة، كما أنّه بحث عن العوارض الذاتيّة لكلام العرب عموماً.

قلت: صاحب الفصول‌ﷺ يعتقد أنّ العرض الذاتي للجنس عرض غريب بالنسبة إلىٰ النوع لا ذاتي، فالإشكال وارد عليه.

٣ـ نظريّة المحقّق الخراساني‌ﷺ في المقام ونقده

وقال المحقّق صاحب الكفاية: إنّ موضوع علم الأُصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة(١).

ويرد عليه ـ كما قال سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام‌مدظله ـ أنّه عارٌ على الأُصولي أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمّة جدّاً.

٤ـ كلام الأُستاذ البروجردي‌ﷺ في موضوع علم الأُصول

ذهب آية الله البروجردي‌ﷺ إلىٰ أنّ موضوعه هو «الحجّة في الفقه».

وحيث إنّه اختار في «موضوع كلّ علم» أنّه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الأُصول هو «الحجّة في الفقه»:

بعدما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، في إثبات الأحكام الشرعيّة

---

(١) المصدر نفسه.

وامتثالها، فوجود أصل الحجّة والدليل معلوم لنا، والمطلوب في علم الأُصول تعيّنات الحجّة وتشخّصاتها، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها، ففي قولنا: «خبر الواحد حجّة» وإن جعل وصف الحجّيّة محمولاً، ولكنّه بحسب الحقيقة هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعيّناته وأفراده، فمحصّل مسائل الأُصول هو أنّ الحجّة التي نعلم بوجودها إجمالاً، لها تعيّنات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهرة، وهكذا، فكلّ مسألة يرجع البحث فيها إلىٰ تعيين مصداق للحجّة، مسألة أُصوليّة، كمسألة حجّيّة الخبر والشهرة والإجماع، وحجّيّة أحد الخبرين في باب التعارض، ومسألة حجّيّة القطع بقسميه من التفصيلي والإجمالي، فإنّ حجّيّة القطع التفصيلي كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّا أنّ توهّم عدم الحجّيّة في بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهي أيضاً من مسائل علم الأُصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّة ـ كما في الكفاية[1] ـ وليست الحجّة في اصطلاح الأُصولي عبارة عن حدّ الوسط، بل هي بمعناها اللغوي، أعني ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقةً.

وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الأُصول، حيث يرجع البحث فيه إلىٰ البحث عن حجّيّة العلم الإجمالي، وكذلك مبحث حجّيّة الاستصحاب، بل ومبحث البراءة أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع، ويصحّح احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسألة التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين

---

(١) كفاية الأصول: ٢٩٦.

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجّيّة المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم، بل في حجّيّتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما في الدخالة بلا إشكال، وإنّما يقع البحث عن حجّيّتها، وسيأتي تحقيقه في محلّه.

وكذلك البحث في مفاد هيئة افعل ولا تفعل، لرجوعه إلىٰ البحث عن أنّهما حجّة في الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث في مفاد المشتقّ، لأنّه يرجع إلىٰ البحث عن أنّه هل هو حجّة بالنسبة إلىٰ المنقضي عنه المبدأ كالمتلبّس أم لا؟

وبالجملة: فالمحمول في جميع المسائل الأُصوليّة هو عنوان «حجّة» أو راجع إليه، فكلّ مسألة تكون حيثيّة البحث فيها حجّيّة أمر من الأُمور فهي مسألة أُصوليّة.

نعم، بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيّة الحجّيّة تكون خارجة من الأُصول، وتدخل في سلك المبادئ، كمسألة مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الأُصول هو عنوان «الحجّة في الفقه»، ومحصّل مسائله تشخيص مصاديق الحجّة وتعيّناتها[1].

هذا ما أفاده آية الله البروجردي‌ﷺ في المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الأُصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذي يقال له: «الحجّة في الفقه».

أقول: التوجيه المتقدّم جارٍ في مسألة مقدّمة الواجب والضدّ أيضاً، لأنّ

---

(١) نهاية الأُصول: ١٥.

البحث في الأوّل يرجع إلىٰ أنّ وجوب ذي المقدّمة هل هو حجّة عقلاً على وجوب المقدّمة أم لا؟ وفي الثاني يرجع إلىٰ أنّ الأمر بالشيء هل هو حجّة عقلاً على النهي عن ضدّه أم لا؟ إذ الحجّيّة في المقام أعمّ من الشرعيّة والعقليّة، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

٥ـ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في موضوع علم الأُصول

وسيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آية الله البروجردي ﷺ من أنّ موضوعه هو «الحجّة في الفقه» لكنّه خالفه في توجيهه، فإنّ آية الله البروجردي ﷺ وجّهه من طريق الجامع بين محمولات المسائل كما عرفت، والإمام من طريق الجامع بين موضوعاتها.

توضيحه: أنّ المسائل الأُصوليّة حيث تكون أُموراً اعتباريّة(١) يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّة» يرجع إلىٰ أنّ «الحجّة خبر الواحد» وهكذا، بل هذا أولى من عكسه، لأنّ لله تعالىٰ أحكاماً وقوانين، وأنّا نعلم أنّه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعيّناتها، كظواهر الكتاب وخبر الواحد وهكذا، فمن قال بحجّيّة خبر الواحد مثلاً يقول: خبر الواحد من تعيّنات الحجّة على أحكام الله، فيمكن أن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس، ومن أنكر حجّيّته يقول: خبر الواحد ليس من مصاديق الحجّة المعلومة لنا إجمالاً، فلا يصحّ الاحتجاج به للمولى على العبد، ولا بالعكس.

فجعل الحجّة موضوعاً وكلّ واحد من تعيّناتها كخبر الواحد محمولاً أولى

---

(١) أي: ليست من الأمور التكوينيّة مثل «زيد قائم» حتّى لم نتمكّن من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.

من العكس.

ويؤيّده أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنّه محمول مسائله لا موضوعها، فإنّا نقول فيها مثلاً: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهكذا، فلا يمكن القول بكون موضوع علم الفلسفة الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّا بطريق عكس المسائل.

فالمسائل المتقدِّمة في الواقع هكذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهكذا.

فحاصل ما أفاده سيّدنا الأُستاذ«مدّ ظلّه» في المقام، أنّ موضوع علم الأُصول هو «الحجّة في الفقه» وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقة عكس الحمل.

٦ـ المختار في المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الأُصول هو «الحجّة في الفقه» ولا نحتاج إلىٰ تكلّف عكس المسائل كما فعله الإمام«مدّ ظلّه».

توضيحه: أنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان معناه زيد واحد من طبيعة الإنسان، فالموضوع في هذه القضيّة فرد من طبيعة الإنسان، وتعيّن من تعيّناتها، كما أنّ المحمول كذلك، بل الموضوع أظهر فرداً وتعيّناً من المحمول، لأنّه كلّي مبهم، بخلاف الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول في المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّةٌ»[1] كان معناه «خبر الواحد فرد من طبيعة الحجّة» والموضوع فيه أظهر مصداقاً وتعيّناً من

---

(١) «حجّةٌ» في أمثال هذه القضايا نكرة وفرد مبهم من أفراد طبيعة الحجّة التي هي موضوع علم الأُصول لا نفسها. منه مدّ ظلّه.

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلىٰ عكس المسألة لأجل انطباق طبيعة «الحجّة في الفقه» على موضوعها.

والحاصل: أنّ موضوع علم الأُصول هو الجامع بين موضوعات مسائله الذي يقال له: «الحجّة في الفقه» من دون أن نحتاج إلىٰ عكس الحمل، على أنّ القول بعكس جميع مسائل الأُصول أمر مشكل.

وأمّا الفلسفة فهي علم آخر لا يرتبط بما نحن فيه، فلابدّ من التكلّم فيها في محلّها[1].

---

(١) تقدّم كلام من الأُستاذ«مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفة في مبحث تمايز العلوم. م ح ـ ى.

المقام الرابع: في تعريف علم الأُصول

اختلفوا فيه على أقوال:

١ـ نظريّة المشهور حول تعريف علم الأُصول

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة.

أقول: أخذ العلم في تعريف العلوم لا يصحّ، لأنّ كلّ علم عبارة عن مجموعة مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

فعلم النحو مثلاً عبارة عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وهكذا، ولا دخل للعلم بهذه المسائل والقواعد في علم النحو.

فالحقّ تعريفه على مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة».

وخرج بقيد «الممهّدة» العلوم التي لها دور في استنباط الأحكام، لكنّها لم تدوّن لهذا الغرض، كأدبيّات العرب واللغة وتفسير القرآن.

نقد كلام المشهور في المقام

وأورد المحقّق الخراساني ﷺ على هذا التعريف بأنّه ليس جامعاً للأفراد لوجهين:

أحدهما: أنّه لا يشمل مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة.

الثاني: أنّه لا يشمل مسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيرة كمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الأُصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد في ذكرها فيه[1].

توضيح الإشكال الأوّل: أنّه لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد لدلّت على حجّيّة الظنّ المطلق، واختلف في أنّ نتيجتها هل هي الحجّيّة بنحو الكشف أو الحكومة، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسداد وإن كان دليلاً عقليّاً إلّا أنّه كاشف عن حجّة شرعيّة على حجّيّة الظنّ، وبالحكومة أنّه بعد تماميّة مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيّته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّة شرعيّة.

فالظنّ حجّة عقليّة على الحكومة، وشرعيّة على الكشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادي على الحكومة عن تعريف المشهور بملاك كون حجّيّته عقليّة يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيّته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنّيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط في هذا التعريف هو الاستنباط القطعي، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلاً عقليّاً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيّته بنحو الحكومة، لأنّه استنباط ظنّي.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّة أيضاً ظنّي، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

---

(١) كفاية الأصول: ٢٣.

قلت: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع يجعل حكماً ظاهريّاً على طبق مؤدّى الأمارات الشرعيّة، وإن كانت مخالفة للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة قطعنا ـ على قول المشهور ـ بوجوبها الظاهري، والأحكام في التعريف أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعي المستنبط به، والحجج الشرعيّة التي منها الظنّ الانسدادي بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهري المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادي على الحكومة، فإنّه حجّة عقليّة ظنّيّة، فلا علم لنا بالحكم الواقعي المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهريّاً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط في التعريف للاستنباط الظنّي مجازفة، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعمّ من القطعي والظنّي.

وتوضيح الإشكال الثاني يحتاج إلىٰ مقدّمة:

وهي أنّ جمعاً من الأُصوليّين منهم الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقّق الخراساني قالوا بأنّ مسائل الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة[1] داخلة في علم الأُصول، وأمّا الجارية في الشبهات الموضوعيّة[2] فهي من القواعد الفقهيّة، كقاعدة نفي الضرر والحرج.

وقالوا في توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتي بالحكم الكلّي من مثل

---

(١) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، وأصالة الحلّيّة في شرب التتن عند الشكّ في حرمته وحلّيّته، وأصالة البراءة عن الدُّعاء عند رؤية الهلال إذا شكّ في وجوبه. م ح ـ ى.

(٢) كاستصحاب نجاسة الثوب الخاصّ، وأصالة الحلّيّة في المائع المردّد بين الخمر والماء، وأصالة الطهارة في الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح ـ ى.

جريان الاستصحاب في الموارد المشكوكة التي لها حالة سابقة، وأصالة الطهارة والحلّيّة في الأشياء المشكوكة طهارتها ونجاستها أو حلّيّتها وحرمتها، وأمّا إجراء هذه الأُصول المفتى بها في مواردها الجزئيّة فهو وظيفة المقلّد، لأنّه الشاكّ فيها، بخلاف ما يجري في الحكم الكلّي، فإنّ المجتهد هو الذي يشكّ فيه بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإجراء الأُصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلّد، وهذا من خواصّ المسألة الأُصوليّة.

هذه مقالة جمع كثير من الأُصوليّين منهم الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني رحمهما الله، وللبحث عن صحّته وفساده محلّ آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعض تلامذة صاحب الكفاية قال في توضيح الإشكال:

إنّ الاستنباط لا يصدق إلّا فيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمة الاستنباط في التعريف تدلّ على أنّ القواعد الممهّدة غير الأحكام الشرعيّة المستنبطة منها، مع أنّ إجراء الأُصول العمليّة لإثبات الأحكام الكلّيّة أو نفيها ليس كذلك، لأنّا إذا تمسّكنا لوجوب صلاة الجمعة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلاً فهذا من قبيل تطبيق الكلّي على المصداق، ولا يسمّى هذا استنباطاً، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» لا يصحّ أن يقول العبد: إنّي استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.

فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمة الاستنباط لا يشمل مسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة مع كونها من مهمّات الأُصول.

٢ـ مذهب المحقّق الخراساني﴿ في تعريف علم الأُصول

ولأجل هذين الإشكالين عدل صاحب الكفاية من تعريفهم وقال:

الأُولى تعريفه بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهى إليها في مقام العمل»[1].

ومسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة وهكذا مسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة داخلتان في الشقّ الثاني من هذا التعريف، فإنّ المجتهد وإن لم يستنبط بهما الأحكام الشرعيّة، لكنّه يتمسّك بهما في مقام العمل عند فقد الدليل واضطراره إلىٰ العمل.

البحث حول كلام المحقّق الخراساني﴿

وقال سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام﴿: وظنّي أنّ هذا التعريف أسوء التعاريف المتداولة، ثمّ استشكل عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الصناعة لا تستعمل إلّا في العلوم العمليّة والحرف التي لها أثر محسوس، كالنجارة والخياطة، ولا يصحّ إطلاقها على مثل علم الأُصول، ولذا يقال في التعبيرات: العلم والصنعة.

ثمّ إنّ مفاد هذا التعريف تغاير علم الأُصول مع مسائله وأنّ معرفتها تكون بتوسّطه، فعلم الأُصول على هذا التعريف لا ينطبق إلّا على مبادئ المسائل، مع أنّه لم يذهب أحد إلىٰ أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مباديها.

الثاني: أنّه لا يكون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهيّة، كقاعدة «كلّ ما

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٣.

يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فإنّه قاعدة تقع في طريق استنباط حكم المقبوض بالبيع الفاسد مثلاً وأنّه يضمن[1].

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ استنتاج الحكم بالقواعد الفقهيّة ليس من قبيل الاستنباط، بل من قبيل تطبيق الكلّي على المصداق، فإنّا نقول مثلاً: البيع ما يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع يضمن بفاسده، وقد عرفت أنّ تطبيق الكلّي على المصداق لا يسمّى استنباطاً.

ويرد على صاحب الكفاية إشكالان مهمّان آخران:

الأوّل: ما أورده عليه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني[2]ﵺ في حاشيته على الكفاية، وهو أنّه إن كان للأمرين المأخوذين في التعريف «١ـ القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، ٢ـ القواعد التي ينتهى إليها في مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه في التعريف، ولا يصحّ العدول عنه إلىٰ ذكر مصداقيه، وإن لم يكن لهما جامع فهل يترتّب عليهما غرض واحد أو غرضان؟

الأوّل: مستحيل، لامتناع ترتّب أثر واحد على أمرين مستقلّين لا يشتركان في شيء أصلاً كما ذكره كراراً في الكفاية، والثاني: ذهب هوﵺ إلىٰ بُعده بل استحالته وقوعاً فيما سبق[3].

هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهانيﵺ على صاحب الكفاية مع توضيح

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٨.

(٢) المحقّق الاصفهانيﵺ كان من أجلاء تلامذة المحقّق صاحب الكفاية ودوّن جلّ الحواشي عليها في حياة مؤلّفها المحقّق الخراسانيﵺ بدليل أنّه كثيراً ما يقول ـ على ما في النسخ الأوّليّة من الحاشية ـ: «قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.

(٣) كفاية الأصول: ٢١.

منّا[1].

وهو إشكال متين.

ولا بأس بالنظر إلىٰ أنّه هل يمكن في المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفاية مكانهما في التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:

أ ـ «القواعد التي توجب تعيّن الوظيفة في مقام العمل».

ب ـ «القواعد التي ترفع التحيّر في مقام العمل».

فإنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، والتي ينتهى إليها في مقام العمل، ضرورة أنّ ارتفاع التحيّر وكذلك تعيّن الوظيفة تارةً يتحقّق بمثل خبر زرارة وظاهر الكتاب، وأُخرى بمثل الظنّ الانسدادي والاستصحاب، ففي يوم الجمعة يتعيّن وظيفة المكلّف ويرفع تحيّره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاة الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى. هذا ما يخطر بالبال في بدو الأمر.

لكنّ النظر الدقيق يقضي ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد الفقهيّة، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.

والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراساني‌ﷺ لأجل هذا عدل عن الجامع إلىٰ ذكر مصداقيه.

الثاني: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني‌ﷺ في باب حجّيّة الأمارات الشرعيّة.

توضيح ذلك: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّيّة للأمارات من قبل

---

(١) نهاية الدراية ١: ٤٢.

الشارع جعل حكم ظاهري مماثل لمؤدّاها، وإن كانت مخالفة للواقع.

ولكنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ قال في موارد من الكفاية: إنّ الحجّيّة في باب الأمارات الشرعيّة تكون بمعنى المنجّزيّة في صورة المصادفة للواقع والمعذّريّة في صورة المخالفة، كما أنّه تكون حجّيّة القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّا أنّ الحاكم بها في القطع هو العقل وفي الأمارات هو الشرع[١]، فالأمارة توجب تنجّز الواقع عند الموافقة والعذر عند المخالفة من دون أن يجعل على طبق مؤدّاها حكم ظاهري، كما أنّ القطع أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيّة، فإنّ خبر زرارة مثلاً إذا قام بوجوب صلاة الجمعة لا يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ في كثير من الموارد التي قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيّة، فلا يستنبط بها الحكم الشرعي قطعاً ولا ظنّاً، فلا يشملها قوله: «القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثاني من التعريف، لأنّ «القواعد التي ينتهى إليها في مقام العمل» هي القواعد التي يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمي، كالأُصول العمليّة، فإنّ كونها منتهى إليها في مقام العمل نظير كون الكيّ[٢] آخر الدواء، والأمارات الشرعيّة ليست كذلك، إذ لا يناط حجّيّتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعة.

وبالجملة: يرد على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني‌ﷺ في تعريف علم الأُصول ـ مضافاً إلىٰ ما أورد عليه المحقّق الاصفهاني ـ أنّه لا يكون جامعاً،

---

(١) فالحجّيّة في باب الأمارات حكم شرعي وضعي كالزوجيّة والملكيّة، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيّة القطع التي يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً. منه مدّ ظلّه.

(٢) يقال في المثل: «آخر الدواء الكيّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديدة ونحوها. م ح ـ ى.

لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعيّة ـ على ما ذهب إليه في معنى حجّيّتها ـ مع سعة مباحثها في الأصول وكونها من المهمّات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول في موضوع علم الأصول بأنّ مسألة حجّيّة خبر الواحد من أهمّ المباحث الأصوليّة.

٣ـ مقالة المحقّق النائيني في تعريف علم الأصول

وعرّفه المحقّق النائيني‌ﷺ بأنّه عبارة عن «العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلّي»[١].

ويرد عليه ـ مضافاً إلىٰ عدم صحّة أخذ العلم في التعريف كما عرفت[٢] ـ أنّه لا يكون مانعاً كما قال الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهيّة[٣].

توضيح ذلك أنّ القواعد الفقهيّة على قسمين:

أ ـ ما هو بمنزلة النوع، فيكون تحته أفراد ومصاديق جزئيّة، مثل «كلّ خمر حرام» حيث إنّ مصاديقه: «هذا الخمر حرام، ذلك الخمر حرام» وهكذا.

ب ـ ما هو بمنزلة الجنس، فيكون تحته أنواع، مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» حيث إنّ تحته أنواعاً كلّيّة، كالبيع.

وتعريف المحقّق النائيني‌ﷺ يعمّ هذا القسم الثاني من القواعد الفقهيّة، لأنّ قاعدة «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلاً لو انضمّ إليها قولنا: «البيع يضمن بصحيحه» نستنتج منهما أنّ البيع يضمن بفاسده، وهو حكم

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٩.

(٢) راجع ص٨٧.

(٣) تهذيب الأصول ١: ١٩.

فرعي كلّي، لتعدّد أفراد البيع الفاسد.

نعم، هو لا يعمّ القسم الأوّل منها، لأنّا إذا قلنا: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام» نستنتج منهما أنّ «هذا حرام» وهو حكم جزئي خارج عن تعريف المحقّق النائيني ﵀.

فما ذهب إليه في تعريف علم الأُصول لا يكون مانعاً.

بل لا يكون جامعاً أيضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هيئة «إفْعل» هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا[1]؟ لأنّا إذا قلنا بكونها ظاهرة في الوجوب وضممنا إليه أنّ هيئة القتل مثلاً في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[2] هي هيئة افعل، لايستنتج منهما حكم شرعي، بل يستنتج أنّ هيئة القتل في هذه الآية ظاهرة في الوجوب، ولابدّ لاستنتاج وجوب قتل المشركين من ضمّ مسألة أُصوليّة أُخرى إليها، وهي مسألة حجّيّة الظواهر.

٤ـ مذهب المحقّق العراقي ﵀ حول تعريف علم الأُصول

ومثله في الضعف ما ذكره المحقّق العراقي ﵀ ـعلى ما قرّره الشيخ محمّد تقي البروجردي ﵀ الذي فاق في أمر التقرير سائر المقرّرين ـ وهو أنّ علم الأُصول «هو القواعد التي توجب تشخيص الحكم الشرعي أو التي ينتهى إليها في مقام العمل أو التي يتّضح بها كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه»[3].

وفرّع على هذا التعريف أنّ مباحث المشتقّ ونحوه من الأبحاث اللغويّة خارجة عن مسائل علم الأُصول، لكونها مباحث لغويّة محضة، فإنّ البحث عن كون المشتقّ مثلاً حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ أو في الأعمّ منه وممّا

---

(١) ولا ريب في كونه من المسائل الأُصوليّة، وإن كان من المسائل اللغويّة أيضاً. م ح ـ ى.

(٢) التوبة: ٥.

(٣) هذا التعريف يستفاد من مجموع كلامه ﵀ من أوّله إلى آخره. منه مدّ ظلّه. راجع نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٨.

انقضى عنه، لا يعيّن الحكم الشرعي، ولا يوضح كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه، بل هو مسألة لغويّة، كسائر العناوين الواقعة في موضوعات الأحكام.

فكما نرجع إلىٰ اللغة عند الشكّ في معنى الصعيد الواقع في آية التيمّم[1] لنعلم أنّه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فكذلك لابدّ لنا من الرجوع إليها عند الشكّ في كون المشتقّ حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ أو في الأعمّ منه وممّا انقضى عنه، كي يتعيّن مثلاً حدّ معنى كلمة «المثمرة» الواقعة في حديث «نهى رسول اللهﷺ أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة»[2].

وبالجملة: فالأبحاث اللغويّة المحضة خارجة عن علم الأُصول.

وأمّا مثل مسائل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد فداخلة فيه، حيث يتّضح بها كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فتدخل في الشقّ الثالث من التعريف.

نقد كلام المحقّق العراقي؛ في المقام

ووجه ضعفه أُمور:

منها: ما يستفاد ممّا أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني؛ على صاحب الكفاية، من عدم الجامع بين الأُمور الثلاثة واستحالة تأثيرها بتكثّرها في غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّدة على علم واحد[3].

ومنها: ما قاله سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه» من أنّه ما الفرق بين

---

(١) النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧، كتاب الطهارة، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١٠.

(٣) فإنّ المحقّق العراقي؛ قائل بوحدة غرض العلم، كالمحقّق صاحب الكفاية. م ح ـ ی.

مباحث المشتقّ ونحوه وبين مبحث مفاد الأمر والنهي وكثير من مباحث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، كدلالة لفظة «كلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّى باللام على العموم، ودلالة اسم الجنس أو علم الجنس أو النكرة على الإطلاق، بل جميع مباحث المفاهيم، حيث قال بخروج الطائفة الأُولى عن علم الأُصول، ودخول الثانية فيه، مع كون جميعها مباحث لغويّة؟! فإنّ تعيين معنى المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ كما يكون من وظائف اللغوي، فكذلك تعيين معنى كلمة «كلّ» مثلاً وأنّه هل وضعت للدلالة على الاستغراق أم لا، يكون من وظائفه أيضاً(١).

ومنها: ما قاله أيضاً، من أنّه لا يكون مانعاً، لشموله القواعد الفقهيّة، حيث إنّها توجب تشخيص الحكم الشرعي في مواردها، فإنّ «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلاً قاعدة توجب تشخيص الحكم الشرعي للبيع الفاسد، فيعمّها الشقّ الأوّل من التعريف، فلا يكون مانعاً(٢).

٥ـ كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة من دون حاجة إلىٰ ضميمة(٣) كبرى أُصوليّة أُخرى إليها»(٤).

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ١٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) في المحاضرات: «ضميمة كبرى أو صغرى» لكنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا يشير في مقام توضيح هذا القيد إلى الصغرى، على أنّ القاعدة الأُصوليّة لا تقع إلّا كبرى قياس الاستنباط، فالصغرى الأُصوليّة لا ترجع إلى معنى معقول. منه مدّ ظلّه.

(٤) محاضرات في أُصول الفقه ١: ١١.

ثمّ قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأُصوليّة مدارهما وجوداً وعدماً:

الركيزة الأُولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق -أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها- كتطبيق الطبيعي على أفراده.

والنكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأُصول، هي الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الأُصوليّة المهمّة عن علم الأُصول، كمباحث الأُصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة، والظنّ الانسدادي بناءاً على الحكومة، فإنّ الأُولى منهالا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي، لأنّ إعمالها في مواردها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلىٰ حكم شرعي أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين: فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذاً لابدّ أن نلتزم بأحد محذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أُصوليّة، أو نلتزم بعدم اعتباره

لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف، الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي، إذ على هذا لا يمكن التفصّي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانيّاً أو شرعيّاً أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّةً والتعذير أُخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف، لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم ـ إذاً ـ محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

توضيحه: أنّا إذا شككنا في وجوب صلاة الجمعة فأجرينا استصحاب وجوبها كان منجّزاً على تقدير موافقته للواقع، ومعذّراً على تقدير مخالفته وكونها محرّمةً واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهيّة، فإنّها لا منجّزيّة ولا معذّريّة فيها، بل لا تكون إلّا من قبيل تطبيق الكلّي على المصاديق والطبيعي على الأفراد.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقي، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصّي عنه ـ كما عرفت ـ.

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه، فلا وقع له أصلاً، كما مرّ.

الركيزة الثانية: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلىٰ ضمّ كبرى أُصوليّة أُخرى، وعليه فالمسألة الأُصوليّة هي المسألة التي تتّصف بذلك.

ثمّ إنّ النكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأُصول أيضاً هي أن لا تدخل

فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلةً في استنباط الأحكام الشرعيّة واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقّف علىٰ علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصحّة والاعتلال، وعلى علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيّدها عن رديئها، وعلى علم المنطق، لمعرفة صحّة الدليل وسقمه، ولكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامّة، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلّا أنّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ كبرى أُصوليّة، وبدونه لا تنتج نتيجةً شرعيّة أصلاً، ضرورة أنّه لا يترتّب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضمّ إليها كبرى أُصوليّة، وهي حجّيّة الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الأُصوليّة عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلّا أنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى أُصوليّة إليها.

وهذا بخلاف المسائل الأُصوليّة، فإنّها كبريات لو انضمّت إليها صغرياتها، لاستنتجت نتيجة فقهيّة من دون حاجة إلىٰ ضمّ كبرى أُصوليّة أُخرى[1].

هذا ملخّص كلام بعض الأعلام في المقام.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ١١.

نقد مذهب السيّد الخوئي «مدّظلّه» حول تعريف علم الأصول

وفيه ـ مضافاً إلىٰ عدم صحّة أخذ العلم في التعريف كما مرّ مراراً ـ أنّ تعميم الاستنباط بحيث يشمل المنجّزيّة والمعذّريّة ليس في محلّه، فإنّه أُضيف إلىٰ الأحكام، ومن الواضح أنّ ما يكون حجّيّته بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة ليس من طرق إثبات الحكم الشرعي، كيف وليس في البين إلّا قضيّتان شرطيّتان، وهما «إن كان الدليل مطابقاً للواقع فالواقع يتنجّز، وإن كان مخالفاً له فنحن معذورون في مخالفته» فإذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاة الجمعة وقلنا بمقالة المحقّق الخراساني‎ في حجّيّة الأمارات من أنّها بمعنى المنجّزيّة عند المصادفة والمعذّريّة عند المخالفة، فوجوبها يصير منجّزاً علينا إن كانت واجبة في الواقع أيضاً، ونحن معذورون في ارتكاب الحرام إن كانت محرّمة واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعي به؟!

لا يقال: إذا قام خبر زرارة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي، فصدق الاستنباط، لأنّه أعمّ من الاستنباط القطعي والظنّي.

فإنّه يقال: حجّيّة خبر الواحد لا تتوقّف على إفادة الظنّ، فأين الاستنباط الظنّي فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعي.

على أنّ هذا التعريف دوريّ، لأنّ مسائل علم الأُصول لا تعرف إلّا بتعريفه[1]، فلا تعرف الكبريات الأُصوليّة إلّا به مع كونها مأخوذة في نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجة إلىٰ ضميمة كبرى أُصوليّة أُخرى إليها».

---

(١) لأنّ العلم عبارة عن نفس مسائله. م ح ـ ى.

٦ـ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في تعريف علم الأصول

وعرّفه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع كبرى[1] استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة».

فيخرج بالآليّة القواعد الفقهيّة، لأنّها وإن كانت تقع كبرى استنتاج الأحكام، لكنّها قواعد استقلاليّة ينظر فيها لا آليّة ينظر بها، لأنّ قاعدة «ما يضمن» وعكسها مثلاً حكم فرعي إلٰهي منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والحرج والغرر أيضاً كذلك، فإنّها مقيّدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آليّة لمعرفة حال الأحكام.

وإنّما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الأُصوليّة هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّيّة القياس والشهرة الفتوائيّة والإجماع المنقول مباحث أُصوليّة، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيّة بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّيّة خبر الواحد أُصوليّاً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيّد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلىٰ عدم حجّيّته، وهذا لا يضرّ بأُصوليّته عندهم أيضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخيلة في استنتاج الأحكام، كالصرف والنحو واللغة بقولنا: «تقع كبرى» لأنّها وإن كانت قواعد آليّة دخيلة في استنتاجها، لكنّها لا تقع كبرى القياس كما هو واضح.

ولم نقيّد الأحكام بالعمليّة، لئلّا يخرج الوضعيّات، لأنّ الحكم بنجاسة الدم مثلاً ليس حكماً عمليّاً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حكم عملي، لكنّه

---

(١) في تهذيب الأُصول: «في كبرى» لكنّه غير صحيح. منه مدّ ظلّه.

حكم آخر.

وعطف «الوظيفة» على «الأحكام» لإدخال مثل الظنّ على الحكومة، لعدم كونه دخيلاً في استنتاج الحكم الشرعي، لكنّه دخيل في استنتاج الوظيفة العمليّة.

ولم نكتف بأنّه ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة، لعدم كون النتيجة وظيفةً دائماً، كالأمثلة المتقدّمة، وانتهائها إلىٰ الوظيفة غير كونها وظيفة.

ثمّ إنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة، فالأُصولي يبحث عنها بعنوان الآليّة ووقوعها كبرى الاستنتاج، وغيره بعنوان الاستقلاليّة، أو لجهات أُخرى، ويمكن الالتزام بخروجها، وإنّما يبحث الأُصولي عنها، لكونها كثيرة الدوران في الفقه، ولذا لم يقتنع بالبحث عنها في بعض مباحث الفقه، والأمر سهل[1].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعريف مع أنّه لا يخلو من بعض الإشكالات أسدّ التعاريف.

إن قلت: يرد عليه خروج الاستصحاب عن الأُصول، لأنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» حكم كلّي إلٰهي مستفاد من مثل خبر زرارة، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلاً كذلك.

قلت: قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وإن كان نفسه حكماً شرعيّاً، إلّا أنّه حكم آلي لاستنتاج الأحكام الفرعيّة الإلهيّة، فكما أنّ حجّيّة خبر الواحد ليست مقصودة بالأصالة، بل هي حكم شرعي آلي جعله الشارع لأجل

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ١٩.

استنتاج الأحكام مثل وجوب صلاة الجمعة الذي أخبر به زرارة مثلاً، كذلك «لا تنقض اليقين بالشكّ» أيضاً حكم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذي كان ثابتاً في زمن الحضور.

فالاستصحاب ليس حكماً ينظر فيه، بل حكم ينظر به غيره، فلا يخرج عن التعريف.

نعم، يرد عليه خروج مثل قاعدة الحلّيّة والطهارة[1]، فإنّ قوله‌ﷺ: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[2] و«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[3] حكم استقلالي لا آلي، لأنّ الحكم بحلّيّة شرب التتن مثلاً باستناد «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» من قبيل التطبيق على المصداق، كتطبيق قاعدة «ما يضمن» على مصاديقه.

وهو «مدّ ظلّه» تنبّه لهذا الإشكال، ولذا قال:

وأمّا خروج بعض الأصول العمليّة فلا غرو فيه على فرضه[4].

ولكنّ الالتزام بخروج هاتين القاعدتين عن الأصول ودخولهما في الفقه مشكل جدّاً.

وأمّا ما أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني على المحقّق الخراساني‌ﷺ من عدم ترتّب أثرين على شيء واحد فلا يرد على الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

---

(١) أصالة الطهارة مسألة أصوليّة، وعدم البحث عنها في الأصول إنّما هو لقلّة مباحثها وكونها قاعدة مسلّمة. منه مدّ ظلّه.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٥ـ٢٣٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، وأيضاً راجع وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧ـ ١٢٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، كي تطّلع على بعض روايات قاعدة الحلّيّة. م ح ـ ى.

(٣) مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات والأواني، الحديث ٤.

(٤) تهذيب الأصول ١: ٢٠.

خواصّ التأثير والتأثّر الواقعيّين.

نعم، هو وارد على المحقّق الخراساني‌ﷺ حيث ذهب إلىٰ أنّ العلوم أيضاً كذلك، أي لا يترتّب على علم واحد أكثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعريف الإمام«مدّظله» أسدّ التعاريف المتداولة، وإن لا يخلو من بعض الإشكالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الأُصول العمليّة عنه.

ما هو المايز بين القاعدة الأُصوليّة والفقهيّة؟

بقي هنا شيء، وهو بيان الفرق بين القاعدة الأُصوليّة والفقهيّة، وفيه أقوال:

١ـ كلام المحقّق النائيني‌ﷺ في المقام

قال المحقّق النائيني‌ﷺ: إنّ المايز بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الأُصوليّة لا يكون إلّا حكماً كلّيّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهيّة، فإنّه يكون حكماً جزئيّاً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّي أيضاً، إلّا أنّ صلاحيّتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايز بينها وبين المسألة الأُصوليّة، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج حكم كلّي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء الله[1]، إنتهى كلامه هنا.

وما ذكره في مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بينهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهيّة تتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة أُخرى، بخلاف المسائل الأُصوليّة، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا بعد تطبيق

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٩.

النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئيّة، فإنّ الحكم الكلّي بما هو كلّي لا يرتبط بكلّ مكلّف، ولا يتعلّق بعمله إلّا بتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

وهذا لا يكون أمراً مستقلّاً بل نتيجة ما تقدّم من كون المايز كلّيّة النتيجة في المسألة الأُصوليّة وجزئيّتها في القواعد الفقهيّة.

وعليه فالأُصول العمليّة الجارية في الموضوعات لا تكون مسائل أُصوليّة، لجزئيّة موردها، بل قواعد فقهيّة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقّق الخراساني أيضاً.

الثاني: ما أخذه من كلام الشيخ﷫ في مبحث الاستصحاب من الرسائل[1]، من أنّ نتيجة المسألة الأُصوليّة إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، فلا يجوز له أن يفتي في الرسائل العمليّة بحجّيّة خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّة مثلاً؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيّات ليس بيد المقلّد، بل هو وظيفة المجتهد، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتي بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالبحث عن حجّيّة الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة مسألة أُصوليّة، لعدم انتفاع المقلّد بها بعد إثبات حجّيّتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً لا يجري إلّا بعد الفحص واليأس من الظفر بدليل على وجوبها وعلى عدمه، وهذا مختصّ بالمجتهد، بخلاف الأُصول العمليّة الجارية في الموضوعات، فإنّها بعد إثبات حجّيّتها تنفع المقلّد أيضاً. فهي

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٨.

من المسائل الفقهيّة[1].

هذا حاصل كلامه ﷺ في مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقّق النائيني ﷺ

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعدة نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غير المخالفين لهما[2]، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّي. وكقاعدتي «ما يضمن» و«ما لا يضمن»، فإنّ تشخيص مواردهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

إلىٰ غير ذلك من القواعد التي لا يقدر العامّي على تشخيص مواردها وصغرياتها ليطبّق القاعدة عليها[3].

٢ـ نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

وذهب بعض الأعلام إلىٰ أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهيّة إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفادة من المسائل الأُصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط[4].

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٠٩.

(٢) الترديد إنّما هو باعتبار اختلاف التعابير، فإنّ في بعضها: الصلح جائز إذا وافق الكتاب والسنّة، وفي بعضها: الصلح جائز إذا لم يخالف الكتاب والسنّة، وهكذا قاعدة: «المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٣.

(٤) المصدر نفسه.

البحث حول ما أفاده السيّد الخوئي «مدظلّه» في المقام

وأورد عليه بأنّ مثل قاعدة الطهارة قاعدة فقهيّة، مع كون الأحكام المستفادة منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق.

وفيه أوّلاً: عدم تسليم كونها قاعدة فقهيّة، بل هي مسألة أصوليّة، كقاعدة الحلّيّة، فإنّ كون قاعدة الحلّيّة من المسائل الأصوليّة أمر مسلّم، حيث إنّهم يبحثون عنها في الأُصول، والفرق بينهما بجعل إحداهما أُصوليّة والأُخرى فقهيّة غير مقبول.

وثانياً: ما الفرق بين قاعدة الطهارة وقاعدة «ما يضمن» حيث سمّي استفادة الأحكام من الأُولى استنباطاً ومن الثانية تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهة.

فكما أنّ الحكم بتحقّق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» يكون من قبيل تطبيق الكلّي على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهارة الكحول[1] باستناد «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما في كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعدة الطهارة مع كونها مسألة أُصوليّة يكون استفادة الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

٣ـ قول آخر للمايز بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة

وقيل: إنّ المايز بينهما أنّ القاعدة الأُصوليّة جارية في أكثر أبواب الفقه، بخلاف الفقهيّة، فإنّها تجري في باب منها دون الأبواب الأُخرى، ألا ترى أنّ

---

(١) يقال له بالفارسيّة: «الكل». م ح ـ ى.

قاعدة «ما يضمن» تجري في العقود المعاوضيّة فقط، ولا يجري في مثل النكاح، ولا في سائر أبواب الفقه.

وفيه: أنّ قاعدة الحلّيّة والطهارة مع كونهما من المسائل الأُصوليّة لا يجري كلّ منهما إلّا في باب واحد من الفقه.

٤ـ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

وأحسن المقال أن يُقال: إنّ الفارق بين القاعدة الأُصوليّة والفقهيّة هو الآليّة والاستقلاليّة كما يستفاد من كلام الإمام «مدّ ظلّه» في تعريف علم الأُصول(١).

فإنّ المسائل الأُصوليّة قواعد آليّة ينظر بها، والقواعد الفقهيّة مقصودة بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كلّيّة ذات أنواع كالمسائل الأُصوليّة.

وعليه يدخل الأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة أيضاً في مسائل علم الأُصول، فإنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مثلاً كما يكون حكماً آليّاً بالنسبة إلىٰ إثبات وجوب صلاة الجمعة عند الشكّ في بقائه، يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلىٰ إثبات نجاسة هذا القميص مثلاً عند الشكّ في بقائها.

والحقّ أيضاً كونها من مسائل علم الأُصول، لعدم تناسب بحثها في الفقه.

نعم، يلزمه خروج قاعدة الطهارة والحلّيّة عن مسائله، ودخولهما في الفقه كما عرفت(٢)، مع أنّ الحقّ كونهما أيضاً من الأُصول.

لكنّه مع ذلك أحسن ما قيل في ملاك التمايز بين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من المقدّمة.

---

(١) تهذيب الأُصول ١: ١٩.

(٢) راجع ص١٠٥.

الأمر الثاني

في الوضع

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأُولى: في كيفيّة الربط بين اللفظ والمعنى

اختلفوا في أنّ الربط بين اللفظ والمعنى هل هو ذاتي أو يحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتياً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعاني أو المفاهيم الكلّيّة فقط دون الأعلام الشخصيّة؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتي يمكن أن يتصوّر بوجوه، لأنّه إمّا بمعنى العلّيّة التامّة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفي كلّ منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلىٰ المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطلة.

لأنّه إن أُريد بالربط الذاتي العلّيّة التامّة بمعنى كون اللفظ علّة تامّة لتحقّق المعنى ووجوده، أو الناقصة بمعنى أنّ اللفظ مقتضٍ لوجود المعنى فبطلانه في غاية الوضوح، ضرورة أنّ علّيّته التامّة أو الناقصة لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلاً علّة أو مقتضياً لتحقّق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

اللازم؟!

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعاني؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟

ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضرورة أنّ الإسم لو كان علّة أو مقتضياً لوجود المسمّى فلابدّ من تسمية الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلّا لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّا بعد الولادة.

والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّة تامّة أو مقتضياً لوجود المعنى في غاية السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علّة تامّة لانتقال الذهن إلىٰ المعنى، ضرورة أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهي البطلان.

وأمّا الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى في ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلاً لانتقل ذهنه إلىٰ المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ ـ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ لله تعالىٰ أسماءً متخالفةً من لغة واحدة ومن لغات عديدة، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالىٰ فلابدّ من أن يكون مركّباً من جهات متعدّدة لكي يرتبط كلّ اسم به بواحدة من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلاً[1].

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٢٢.

ب ـ ما أفاده بعض الأعلام من أنّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتيّة بين جميع الألفاظ والمعاني، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضادّة، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للطهر والحيض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبة الذاتيّة بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعاني أيضاً كما لايخفى[1].

وأمّا ما قيل من أنّه لو لا المناسبة الذاتيّة بين الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال، كالترجّح بلا مرجّح ـ أي وجود حادث من دون سبب وعلّة ـ فيرد عليه **أوّلاً**: أنّ المحال هو الثاني دون الأوّل، ألا ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساوية من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجّح، فلا يكون محالاً؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجّح أيضاً، لكنّ المرجّح غير منحصر بالمناسبة المزبورة كي يجب الالتزام بها، بل يكفي فيه وجود مرجّح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلاً اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمة ارتبطت بابنة النبيّ ﷺ.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهة ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايع السيّال الخاصّ[2].

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الوضع في الربط بين اللفظ والمعنى باطل، لعدم استحالة الترجيح من غير مرجّح أوّلاً، وعدم حصر المرجّح في التناسب

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٩.

(٢) هذا إذا اخترنا كون الواضع هو البشر في المبحث الآتي. منه مدّ ظلّه.

الذاتي ثانياً.

والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتي بين اللفظ والمعنى بجميع احتمالاته الأربعة باطل، وأنّ الربط بينهما ناشٍ عن الوضع.

الجهة الثانية: في الواضع

اختلفوا في أنّ الواضع هل هو الله سبحانه أو البشر؟

ذهب إلىٰ الأوّل أكثر علماء العامّة والمحقّق النائيني‌ﷺ من الإماميّة.

واستدلّوا عليه بأمور بعضها يثبت ـ على فرض تماميّته ـ أنّ الله تعالىٰ هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفي واضعيّة البشر الذي يستنتج منه واضعيّة الله سبحانه وتعالىٰ:

الأوّل: ما في بعض المطوّلات من الاستدلال عليه ببعض الآيات القرآنيّة: منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1].

فإنّ تعليم الأسماء متأخّر عن وضعها، فلا محالة تدلّ الآية على أنّ الله سبحانه وضع جميع الأسماء لمسمّياتها قبل آدم الذي هو أوّل بشر ثمّ علّمها إيّاه.

وفيه: أنّ ذيل الآية[2] دليل على أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوي العقول من المسمّيات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلاً، بل ببعض المعاني.

على أنّ الآية في مقام إثبات فضل لآدم‌ﷺ ولا فضل في العلم بالألفاظ وأنّ

---

(١) البقرة: ٣١.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ و﴿هَؤُلَاءِ﴾ حيث قال: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. منه مدّ ظلّه.

هذا المائع السيّال اسمه الماء، وهذا الذي فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهكذا.

وفي تحقيق معنى الآية أقوال مختلفة للمفسِّرين، سيّما العلّامة الطباطبائي﵀، فإنّ له دقّةً قيّمة حول معنى الآية في تفسير الميزان.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[1] فإنّ كون اختلاف الألسنة آيةً له تعالىٰ متوقّف على ارتباطه به لا بالبشر، ويؤيّده عطف الألوان على الألسنة، إذ لا ريب في أنّ اختلافها بيده تعالىٰ، فكذلك اختلاف الألسنة.

وفيه: أنّ وضع اللغات المختلفة آية له تعالىٰ ولو كان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته على الوضع لا يكون إلّا من عند الله سبحانه، بل ليس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالىٰ، فصنعه آية له.

الثاني: ما في كلام المحقّق النائيني﵀ من أنّ البشر لو كان واضعاً لنقل في التاريخ، فإنّ المؤرّخين الذين نقلوا في كتبهم الحوادث القليل الفائدة كيف يمكن أن يغفلوا عن هذه المسألة المهمّة التي عليها مدار التفهيم والتفهّم بسهولة ويتوفّر الدواعي على نقلها؟!

فعدم النقل دليل على عدم كون الإنسان واضعاً، فلا محالة هو الله تعالىٰ.

الثالث: ما في كلامه أيضاً، من أنّ الألفاظ غير متناهية، وكذلك المعاني[2]،

---

(١) الروم: ٢٢.

(٢) أمّا عدم تناهي الألفاظ فلأنّها تتركّب من الحروف، وكلّما تصوّرت من تركيبها تتمكّن من تصوّر مركّب آخر كما لا يخفى.

وأمّا عدم تناهي المعاني، فلأنّها لا تنحصر في المعاني الممكنة، بل تعمّ دائرة وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أيضاً، كما نقول مثلاً: «شريك الباري، أو الجمع بين الضدّين أو النقيضين محال» فلفظ «محال» وضع للمعنى الذي يمتنع وجوده، فالمعاني التي تكون تحت دائرة الوضع لا تنحصر في ←

فكيف يمكن إحاطة البشر الذي هو محدود وقدرته متناهية بهما حتّى يتحقّق بيده الوضع؟!

مع أنّه لو سلّم إمكان ذلك يبعّده أمران:

أ ـ أنّ تبليغ الوضع إلىٰ عامّة البشر إمّا أن يكون دفعةً أو تدريجاً، والأوّل محال عادةً، لبُعد بعض الأمكنة عن بعض، والثاني وإن كان ممكناً إلّا أنّه لا ينفع، لأنّ الحاجة إلىٰ تأدية المقاصد بالألفاظ تكون ضروريّة للبشر علىٰ وجه يتوقّف عليها حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيّة تأدية مقاصدهم قبل وصول الوضع إليهم.

ب ـ أنّ الواضع لو كان هو البشر مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، فنفس هذا الواضع كيف يُعلِم الناس حين الوضع أنّ اللفظ الفلاني وضعه للمعنى الفلاني، مع أنّه لم يمكن التفهيم والتفهّم بعدُ؟

توضيح ذلك: أنّه يحتاج حين الوضع إلىٰ أن يقول: «أيّها الناس وضعت لفظ كذا بإزاء معنى كذا» مع أنّهم لا يفهمون معاني هذه الألفاظ بعدُ، ولو أغمضنا عن هذا وقلنا بإمكان قيام الإيماء والإشارة مقام هذه الألفاظ بأن يشير إلىٰ ولده مثلاً ويقول: «زيد» من دون أن يحتاج إلىٰ لفظي «أيّها الناس» و«وضعت» فهو وإن أمكن بالنسبة إلىٰ المعاني الجزئيّة، إلّا أنّه لا يمكن في المفاهيم الكلّيّة، كالماء والنار والحجر والشجر، فإنّ الواضع لو أحضر كأساً وأشار إلىٰ المائع الذي فيها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنّه لا يريد وضع هذه اللفظة له، بل للماء الكلّي الذي ما في الكأس أحد مصاديقه فقط.

← الممكن كي يقال: كيف يمكن عدم تناهيه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وكذلك الموجود والمعدوم، ولا ريب في أنّ مجموع هذه المعاني، أعني المعاني المربوطة بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع غير متناهية. منه مدّ ظلّه.

فلابدّ حينئذٍ من انتهاء الوضع إلىٰ الله تعالىٰ، الذي هو على كلّ شيء قدير، وبه محيط.

ولكن ليس وضعه تعالىٰ للألفاظ كوضعه الأحكام لمتعلّقاتها وضعاً تشريعيّاً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينيّاً، بل المراد من كونه تعالىٰ هو الواضع أنّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلابدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالىٰ شأنه بوجه، إمّا بوحي منه إلىٰ نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلىٰ البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم[١].

فحاصل كلامه‏‏: أنّ الواضع هو الله سبحانه، وتبليغه إلىٰ البشر إمّا بالوحي، أو الإلهام، أو الإيداع في الفطرة والطبيعة.

نقد كلام المحقّق النائيني‏ حول واضع الألفاظ

ويرد عليه أوّلاً: أنّ تحقّق الوضع بيد الله تعالىٰ وإبلاغه إلىٰ البشر بواسطة الوحي أيضاً مسألة مهمّة، بل أهمّ من تحقّقه بيد الإنسان، فلابدّ من ذكره في كتب التواريخ، بل في الكتب السماويّة أيضاً، فعدم ذكره فيهما دليل على عدمه.

وأمّا الإلهام والفطرة، فإن أُريد بهما أنّ الله تعالىٰ يلهم ذلك إلىٰ جميع الناس، ويكون ذلك في فطرة جميعهم، كما هو ظاهر كلامه، فهو ممنوع، لأنّه يستلزم أن يكون كلّ إنسان عارفاً بكلّ لغة، وليس كذلك، وإن أُريد أنّ النفوس الأوّليّة كانوا كذلك، وتعلّم سائر الناس معاني الألفاظ ووضعها لها منهم، ففيه أنّ

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٠، وأجود التقريرات ١: ١٩.

النفوس الأوّليّة كيف كانوا عارفين بجميع اللغات المتداولة في هذا الزمان مع تكثّرها جدّاً؟!

وثانياً: أنّ الوضع لو استند إلىٰ الله تعالىٰ لاستند تكثّر اللغات أيضاً إليه لا محالة، فأوحى بناءً على ما ذهب إليه كلّ لغة منها إلىٰ نبيّ من أنبيائه، أو ألهمها جمعاً من النفوس الأوّليّة، أو أودعها في فطرتهم[1]، وهم بلّغوها إلىٰ سائر أفراد البشر، فأوحى اللغة العربيّة مثلاً إلىٰ واحد من أنبيائه، وهو بلّغها إلىٰ العرب، واللغة الفارسيّة إلىٰ نبيّ آخر وهو بلّغها إلىٰ الفرس، وهكذا، وقس على هذا الإلهام والإيداع في الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالىٰ يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللّغات من حيث هو يغاير غرض الوضع الذي هو سهولة التفهيم والتفهّم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّا بعد صرف الأوقات الطويلة وتحمّل المشاقّ في طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلّم جميع الناس بلغة واحدة في الأسواق والجامعات والحوزات العلميّة وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم في التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغاير لغرض الوضع إلىٰ الله سبحانه مستقيماً؟!

إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغايراً لغرض الوضع، مع أنّ الله تعالىٰ عدّه من آياته حيث قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

---

(١) وهنا طريق رابع ملفّق وإن لم يذكره المحقّق النائيني‎ وهو أن يبلّغ بعضها من طريق الوحي، وبعضها الآخر من طريق الإلهام أو الإيداع في الفطرة والجبلّة. منه مدّ ظلّه.

أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[١]؟

قلت: كون شيء آية له تعالىٰ لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالىٰ مستقيماً، ألا ترى أنّ العصيان آية له سبحانه، حيث إنّ منشأ قدرة العاصي هو قدرة الله الذي خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصي، مع أنّ العصيان لا ينفع الإنسان بل يضرّه ولا يرتبط به تعالىٰ مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثّر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات الله، لأنّه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها[٢].

فما ذهب إليه المحقّق النائينيﴬ من أنّ الواضع هو الله لا يتمّ.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أنّ الواضع هو البشر، وتكثّر اللغات وكذا توسعته بيده، فإنّا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلاً يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمّونه به، ثمّ إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلىٰ سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمّونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك في بدء نشأته أيضاً، فإنّه كلّما احتاج إلىٰ تفهيم مقاصده وانتقالها إلىٰ الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلىٰ ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلىٰ ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتهما الكلّيّة، وهكذا بالنسبة إلىٰ سائر الألفاظ والمعاني.

إن قلت: لا يتمكّن الواضع من تفهيم أنّ لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأنّ

---

(١) الروم: ٢٢.

(٢) وأمّا اختلاف الألوان فهو وإن كان فعل الله سبحانه وخارجاً عن اختيار الإنسان، ولعلّ بعض الأفراد السود مثلاً يحزنون به، إلّا أنّه لغرض أهمّ، كما يشير إليه قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات: ١٣. م ح ـ ی.

المخاطب لايفهم كلامه بعدُ، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه في المعاني الجزئيّة والأعلام الشخصيّة سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلىٰ الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلاني وضع له، إنّما الإشكال في المفاهيم الكلّيّة، مثل حقيقة الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيّة، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلىٰ المفهوم، لكن يمكن التفهيم في مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلىٰ ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثمّ فعل كذلك بماء آخر، ثمّ بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلىٰ مياه متعدّدة يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيّة مصداق له.

والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعاني بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلي لم يفتقر في تفهيم مقاصده إلّا إلىٰ وضع ألفاظ معدودة قليلة واستعمالها، ثمّ ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً أُخرى لمعانٍ مستحدثة، وهكذا.

وأمّا تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصّبات القوميّة التي تحرّك القبائل إلىٰ وضع لغة جديدة وعدم تكلّمهم بلغة سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعة اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّدة من الناس في طول الزمان، فكلّما وجدوا معنىً جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

الجهة الثالثة: في حقيقة الوضع

اختلفوا فيها على أقوال:

١ـ نظريّة الآخوند صاحب الكفاية في المقام

قال المحقّق الخراساني﴿قده﴾: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أُخرى[١].

والذي يدعوه إلىٰ هذا التعريف للوضع تقسيمه إلىٰ التعييني والتعيّني، فإنّه ظاهر في كون كلّ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقي، فلابدّ من تعريفه بما ذكر كي يشتمل على قسميه، فإنّه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثرة استعماله فيه أُخرى» لما عمّ الوضع التعيّني، لأنّه ناشٍ عن كثرة الاستعمال، لا عن وضع واضع خاصّ يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما في الوضع التعييني.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلىٰ التعييني والتعيّني كما لا يخفى» بمنزلة التعليل لما اختاره من التعريف.

---

(١) كفاية الأصول: ٢٤.

نقد كلام المحقّق الخراساني‏ في حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلاً: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمة «نحو» في قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزلة أن يُقال في تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».

وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجة الوضع لا نفسه، وبعبارة أُخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتي، فلا محالة يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذي هو عمل الواضع، لا بمعنى اسم المصدر الذي هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلالة عليه، لا اختصاصه به.

وأمّا تقسيمه إلى التعييني والتعيّني فهو وإن كان ظاهراً في أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيّة، إلّا أنّه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقرينة الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم في هذا التقسيم أعمّ من الحقيقة والمجاز، لأنّ الوضع التعييني من مصاديقه الحقيقيّة، والتعيّني من مصاديقه المجازيّة[1].

إن قلت: إن كان استعمال الوضع في التعيّني مجازاً فكيف يقال: إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث انتقل الذهن من اللفظ إليه من غير قرينة، صار حقيقةً فيه؟

قلت: ليس كلّ معنى حقيقي موضوعاً له حقيقةً، بل المعنى الحقيقي الذي

---

(١) سيأتي في ص١٤٣ إمكان كون الوضع التعيّني أيضاً من مصاديقه الحقيقيّة. م ح ـ ى.

يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقةً، والذي يحصل بسبب كثرة الاستعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلّا مجازاً، مع كون كلّ منهما معنى حقيقيّاً للفظ.

٢ـ قول آخر في حقيقة الوضع

نقل بعض الأعلام في المحاضرات عن بعض الأعاظم[1] أنّه ذهب إلىٰ أنّ حقيقة الوضع هي الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة.

أمّا الأوّل: فواضح، فإنّ الجوهر منحصر في خمسة أقسام: ١ـ العقل، ٢ـ النفس، ٣ـ الصورة، ٤ـ المادّة، ٥ـ الجسم، وهي ليست من إحداها.

وأمّا الثاني: فلأنّ المقولات التسع العرضيّة متقوّمة بالغير في الخارج، لاستحالة تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقة العلقة الوضعيّة، فإنّها ملازمة قائمة بطبيعي اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما في الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل، كما لو فرضنا وضع لفظ الدور والتسلسل لخصوص حصّة مستحيلة منه، لا للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.

وهذا نظير سائر الملازمات الثابتة في الواقع بين أمرين من الأُمور التكوينيّة، كالملازمة بين زوجيّة العدد وانقسامه إلىٰ متساويين، وبين فرديّته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعيّة لا تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفي

---

(١) لم نفهم المراد ببعض الأعاظم في هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.

الملازمة في الخارج، فليست من سنخ المقولات الجوهريّة ولا العرضيّة، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض المستفادة من قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] أمر واقعي مع عدم دخولها تحت شيء من المقولات.

ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعيّات تحت الجوهر أو العرض.

نعم، بين العلقة الوضعيّة وبين سائر الملازمات فرق، وهو أنّ الملازمة الواقعة في الأمثلة الثلاثة المذكورة وأمثالها ذاتيّة أزليّة، والملازمة الواقعة بين اللفظ والمعنى جعليّة اعتباريّة، لا بمعنى أنّ الجعل والاعتبار مقوّم لها حدوثاً وبقاءً، بل بمعنى أنّه علّة وسبب لحدوثها، وبعده تصير من الأُمور الواقعيّة، وكونها جعليّة بهذا المعنى لا ينافي تحقّقها وتقرّرها في لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعاظم.

وحاصله: أنّ الوضع عبارة عن الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى، وليس من الأُمور الاعتباريّة التي قوامها حدوثاً وبقاءً بيد المعتبر، كالملكيّة والزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة.

نقد كلام بعض الأعاظم في حقيقة الوضع

ثمّ أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلك: أنّه‌ إن أراد بوجود الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتّى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوّره علّة تامّة لانتقال الذهن إلىٰ معناه، ولازمه

(١) الأنبياء: ٢٢.

استحالة الجهل باللغات مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أنّ الأمر وإن كان كذلك ـ يعني أنّ هذه الملازمة ثابتة له دون غيره ـ إلّا أنّها ليست بحقيقة الوضع، بل هي متفرّعة عليها ومتأخّرة عنها رتبةً، ومحلّ كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتّب عليها الملازمة بين تصوّر اللفظ والانتقال إلىٰ معناه[١]، إنتهى كلامه.

أقول: هذا الإشكال وإن تلقّيناه بالقبول في الدورة السابقة، لكنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعاظم ثبوت الملازمة بين اللفظ والمعنى واقعاً وفي نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرك ذلك الأمر الواقعي، بخلاف من لم يعلمها، وجهله بها لا يضرّ ثبوتها واقعاً وفي نفس الأمر، كما أنّ الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض أمر واقعي، وإن لم يدركها الملاحدة والمشركون.

نعم، لابدّ من إصلاح كلام بعض الأعاظم بأنّ «حقيقة الوضع هي إيجاد الملازمة الواقعيّة بين اللفظ والمعنى»، لأنّ الملازمة نتيجة الوضع وأثره لا نفسه، كما حقّقناه عند الإيراد على المحقّق الخراسانيّ[٢].

ويرد عليه مضافاً إلىٰ ذلك أنّ كون هذه الملازمة أمراً واقعيّاً بقاءً واعتباريّاً حدوثاً لا يتصوّر، فإنّ الأمور الاعتباريّة اعتباريّة في الحدوث والبقاء معاً[٣].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٥.

(٢) راجع ص١٢٤.

(٣) فإنّ الشارع في كلّ لحظة يعتبر الملكيّة والزوجيّة للمالك والزوجين ما لم يتحقّق مزيلهما، وكذا سائر الاعتباريّات والجعليّات. منه مدّ ظلّه.

٣ـ نظريّة جماعة من الأصوليّين في المقام

ذهب جمع من الأُصوليّين منهم صاحب منتهى الأُصول إلىٰ أنّ الوضع إيجاد الاتّحاد والهوهويّة الاعتباريّة[١] بين اللفظ والمعنى[٢] وإن لم يتّحدا واقعاً، لكون اللفظ صوتاً ومن مقولة الكيف المسموع، والمعنى ربما يكون جوهراً، ولا يمكن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتّحاد الاعتباري، فإنّه يمكن أن يتحقّق حتّى في مقولتين مختلفتين.

ولأجل هذا قد يعتبر الاتّحاد بين شيئين لا ربط بينهما واقعاً، كقولهﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»[٣] وقولهﷺ في الفقّاع: «هي خمرة استصغرها الناس»[٤].

والمراد بـ«الناس» هو العامّة.

---

(١) الهوهويّة هي ملاك الحمل في القضايا الحمليّة، ولا يصحّ ما يقال من تحقّق النسبة فيها بين الموضوع والمحمول، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد بينهما، وكيف يمكن تصوّر النسبة بين الشيء ونفسه؟! فالقول بتحقّقها بين الموضوع والمحمول غير معقول في القضايا الحمليّة المتداولة، نحو «زيد عالم».
نعم، هي متحقّقة في مثل قولنا: «زيد له القيام» حيث إنّ زيداً غير القيام، ولا إشكال في تحقّق النسبة بين شيئين متغايرين.
ثمّ إنّ الهوهويّة الاعتباريّة في مقابل الحقيقيّة التي تتحقّق في جلّ القضايا الحمليّة نحو «زيد قائم» فإنّها حاكية عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباريّة التي تتحقّق بين اللفظ والمعنى بزعم هؤلاء الجماعة، إذ لا اتّحاد بينهما إلّا في عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

(٢) قال المحقّق البجنوردي في منتهى الأُصول ١: ٣٢: والتحقيق في المقام أنّ الوضع عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار. فتعبير الأُستاذ «مدّ ظلّه» بـ«إيجاد الاتّحاد والهوهويّة» نوع إصلاح في عبارة البجنوردي، حيث إنّ الوضع عبارة عن إيجاد الاتّحاد والهوهويّة لا نفسه كما لا يخفى. م ح ـ ى.

(٣) جواهر الكلام ١٩: ٢٧٠، عن سنن البيهقي ٥: ٨٧، وكنز العمّال ٣: ١٠، الرقم ٢٠٦.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

ففي هاتين الروايتين نزّل الطواف منزلة الصلاة، والفقّاع منزلة الخمر.

وشيخنا الأعظم الأنصاري﷫ قال في باب حجّيّة الأمارات: معنى حجّيّتها تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، فقال بتحقّق الهوهويّة الاعتباريّة بين الواقع ومؤدّى الأمارة.

فكما أنّ الشارع نزّل الطواف والفقّاع ومؤدّى الأمارة منزلة الصلاة والخمر والواقع، وجعل بينهما اتّحاداً اعتباريّاً، فكذلك الواضع نزّل اللفظ منزلة المعنى، وجعل بينهما هوهويّةً اعتباريّة.

ثمّ استدلّوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:

الأوّل: أنّه لا شكّ في أنّ المتكلّم يلقي المعاني إلىٰ المخاطب، والمخاطب أيضاً يتلقّى المعاني منه، بحيث لا يتوجّه إلىٰ الألفاظ ويتخيّل أنّ المعاني تلقى إليه من دون وساطتها، ولا ريب في أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلّا فيما إذا كانت بينهما هوهويّة واتّحاد، وإلّا فبصرف تعهّد الواضع أن لا يستعمل إلّا هذا اللفظ عند إرادة ذلك المعنى، أو بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بينهما الاتّحاد والهوهويّة.

الثاني: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:

١ـ الوجود الخارجي، ٢ـ الوجود الذهني، ٣ـ الوجود الإنشائي[1]، ٤ـالوجود اللفظي.

فلو لم يكن اعتبار الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى، مع أنّ اللفظ من مقولة الكيف المسموع والمعنى من مقولة أُخرى.

---

(١) الوجود الإنشائي لا يتحقّق في جميع المعاني، بل في بعضها، كالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلاً: «اضرب» يتحقّق الطلب الإنشائي المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.

وذكروا له أيضاً مؤيّدين:

أ ـ أنّ حسن المعنى وقبحه يسريان إلىٰ اللفظ، وليس هذا إلّا بسبب اتّحادهما.

ب ـ أنّ الوضع كالاستعمال، فكما أنّ المستعمل لا يرى إلّا المعنى، ويجعل اللفظ آلةً له، فكذلك الأمر في مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتّحاد بينهما.

نقد هذه النظريّة

ويرد عليه أنّ الوجدان قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّ من سمّى ابنه زيداً مثلاً لو قيل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم يجب بأنّي جعلت الاتّحاد بينهما، بل يجيب بأنّي وضعت هذا الاسم له ليكون دالاًّ عليه عند التفهيم والتفهّم، بل العوامّ من الناس لا يدركون الاتّحاد والهوهويّة حتّى يكونوا بصدد جعله، وهكذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلك الاسم على الصنعة والمخترع عند التفهيم والتفهّم، لا جعل الاتّحاد والهوهويّة.

والأمر كذلك عند الوضع للمعاني الكلّيّة أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال: حقيقة الوضع في المعاني الجزئيّة والأعلام الشخصيّة هي جعل اللفظ دالاًّ على المعنى، وفي المفاهيم الكلّيّة جعل الاتّحاد والهوهويّة بينهما خلاف الظاهر، فكما أنّ الوضع في الأعلام الشخصيّة عبارة عن جعل اللفظ دالاًّ على المعنى وحاكياً عنه، فكذلك الأمر في المفاهيم العامّة، غاية الأمر أنّ الأوّل يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثاني بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما سيأتي في الجهة الرابعة.

والحاصل: أنّ القول بأنّ حقيقة الوضع إيجاد الهوهويّة بين اللفظ والمعنى

باطل، بل هي عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأوّل إلىٰ الثاني، والانتقال من شيء إلىٰ شيء دليل على التغاير لا الاتّحاد.

وأمّا إلقاء المعنى بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلىٰ المخاطب، وأخذ المخاطب المعنى عند سماع اللفظ فهو لأجل آليّة اللفظ واستقلاليّة المعنى في نظر المتكلّم والمخاطب، فإنّ أصل مراد المتكلّم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلّم وتلقّيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلىٰ اللفظ إنّما هو لأجل الأصالة والتبعيّة، لا لأجل الاتّحاد والهوهويّة، لعدم الاتّحاد بينهما أصلاً كما عرفت.

وأمّا تعدّد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظي فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أنّ انقسام الوجود إلىٰ أنواع أربعة دليل على تغايرها لا على وحدتها، ألا ترى أنّ كلّ واحد من أنواع الحيوان مباين لسائر أنواعه؟

فالوجود العيني غير الوجود الذهني، وكلّ منهما غير الوجود الإنشائي، وكلّ من الثلاثة غير الوجود اللفظي، فاللفظ يغاير المعنى، فلا هوهويّة بينهما ولا اتّحاد، إذ الهوهويّة لا تقبل التعدّد، فإنّ زيداً إذا كان قائماً فليس لنا في الخارج إلّا شيء واحد يصدق عليه «زيد» و«القائم» كلاهما، بل إذا قلنا في قضيّة حمليّة: «زيد قائم» وفي حمليّة أُخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا في الخارج إلّا شيء واحد يصدق عليه كلّ من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتّحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتّحد محمول كلّ من القضيّتين مع محمول الأُخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهوهويّة والاتّحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى؟!

إن قلت: هذا الذي قلتم إنّما هو في الهوهويّة الحقيقيّة، لكنّا ندّعي أنّ الوضع إيجاد الهوهويّة الاعتباريّة، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفي في الاتّحاد الاعتباري اعتبار الهوهويّة ولا يلزم تحقّق الهوهويّة الواقعيّة، لكن تقسيم الوجود إلىٰ الأنحاء الأربعة كما ينافي الاتّحاد الواقعي بين اللفظ والمعنى ينافي اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراهما متّحدين لا يتمكّن من أن يراهما وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلىٰ الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.

ثمّ إنّ في تقسيم الوجود إلىٰ المراتب الأربعة مسامحةً، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذي هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذي هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات؟!

٤ـ كلام المحقّق الخوئي «مدظلّه» في المقام

وذهب بعض الأكابر من الأُصوليّين وتبعهم بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات إلىٰ أنّ حقيقة الوضع «هي التعهّد والالتزام النفساني» يعني التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلاني من طريق اللفظ[1] استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإنّ من رجع إلىٰ وجدانه رأى أنّ الوالد الذي جعل اسم ولده زيداً مثلاً تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعة لمعانيها.

---

(١) أي لا من طريق الإشارة ونحوها. م ح ـ ي.

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدي زيداً» مثلاً، لا يكون قوله: «جعلت...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذي هو التعهّد والالتزام النفساني، وهكذا الأمر في الوضع للمعاني الكلّيّة.

وعلى هذا فكلّ مستعمل واضع، لأنّه يتعهّد بأن يفهّم المعاني المخصوصة بالألفاظ المخصوصة عند إرادة تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّا لكونه أسبق في هذا التعهّد، لا لكونه واضعاً دون غيره.

ولا ينافيه كون الوضع لغةً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبّت على نفسه ذلك التعهّد والالتزام النفساني، فالوضع بذلك المعنى الذي ذكرناه موافق لمعناه اللغوي، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» في الحكومات الشرعيّة والعرفيّة، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومة بتنفيذها في الأُمّة.

فالمعنى الذي ذكرناه للوضع في باب الألفاظ والمعاني مناسب لمعناه اللغوي ولسائر استعمالاته في سائر الأبواب أيضاً[1].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل في مراده في المحاضرات.

نقد كلام المحقّق الخوئي «مدظله» في حقيقة الوضع

ويرد عليه أوّلاً: أنّ كون كلّ مستعمل واضعاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس في جعل الاسم لولدك، إلّا أنّك حيث

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٥١.

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلّا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهّدهم النفساني باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكلّ أحد تسمية ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنّما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا لمجرّد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم في استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلىٰ وضع المخترعين ومؤلّفي الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلىٰ وضع الألفاظ للمعاني الكلّيّة، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو الله تعالىٰ ـ كما قاله المحقّق النائيني ـ فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعاني، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلأنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلىٰ سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلاً واضعاً للّغة العربيّة وسائر الناس يتّبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجودة فيه لم تكن في غيره، وبتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة. ولأجل هذه الأحقّيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفة وإنكار، وإلّا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلىٰ استعمال لفظ في معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذي هو التعهّد والالتزام النفساني أيضاً خلاف الوجدان، لأنّا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّي في مقام الوضع، ولم يجب بأنّي في مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر في القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبة في مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكية عنه، ونفس قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ حكم شرعي

موضوع، لا أنّه مبرز له.

وبالجملة: إنّ الوضع أمر إنشائي يتحقّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائيّة محقّقة للوضع ومحصّلة له، لا خبريّة حاكية عنه، وهكذا في سائر الإنشائيّات، فإنّ البيع يتحقّق بلفظ «بعت» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهي بلفظ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ والقانون بنفس العبارات المصوّبة في المجلس، كما سيأتي تفصيله في باب الأوامر.

فتشبيهه «مدّ ظله» مسألة وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإنّا لا نسلّم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام النفساني، لا في المشبّه ولا في المشبّه به.

وثالثاً: أنّ اللفظ له استعمالات مجازيّة كثيرة ـ بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيّة كما بيّن في المعاني والبيان ـ كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنّ للواضع والمستعملين[1] تعهّداً آخر بالنسبة إلى المعنى المجازي، بمعنى أنّ لهم التزامين: التزام بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنّهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ؟!

٥ـ نظريّة المحقّق الاصفهاني في حقيقة الوضع، وهو المختار

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهاني ـ في حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية ـ من أنّ الوضع أمر اعتباري لا واقعيّة له أصلاً.

---

(١) عطف «المستعملين» على «الواضع» لأنّهم أيضاً واضعون، كالجاعل الأوّل في نظر المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه». م ح ـ ى.

وذكر لتقريب مرامه مقدّمة، وهي أنّه لو كان أمراً واقعيّاً لكان لا محالة عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأمّا كونه من الجواهر فلا يتصوّر أصلاً.

ويُرَدّ كونه من المقولات العرضيّة بوجهين:

أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّا في موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعي اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجي، بل ولا بوجودهما الذهني، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السيّال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعة لفظ الماء والموضوع له طبيعة الجسم السيّال البارد بالطبع، ولا فرق بين أن يستعمل اللفظ في المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا يكون مقوّماً للوضع، فلا يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم.

الثاني: أنّ موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّدة في آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغة العربيّة مثلاً لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللغة الفارسيّة ذلك اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين في زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في زمان واحد ولو بإرادة شخصين.

إن قلت: إنّ للوضع إضافةً إلىٰ اللفظ وإضافةً أيضاً إلىٰ المعنى، فلِمَ لا يكون من مقولة الإضافة التي هي من الحقيقيّات؟

قلت: ليس كلّ شيء ذي إضافة داخلاً في مقولة الإضافة، وإلّا لكان عالميّته تعالىٰ من هذه المقولة، فإنّ العلم له إضافة إلىٰ العالم وإضافة إلىٰ المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلك المقولة. لأنّ الجوهر والعرض من

خصائص الممكنات، تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

إذا عرفت هذا فتبيّن لك أنّ الوضع أمر اعتباري جعلي، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والأُمور الاعتباريّة كلّها مشتركة في أنّه لا حظّ لها من الواقعيّة أصلاً، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنيّة، كالكلّيّة والنوعيّة ونحوهما العارضة على المفاهيم في الذهن، فإنّ لها واقعيّة ذهنيّة دون الاعتباريّات، ضرورة أنّك إذا صرت مالكاً لدار أو تزوّجت بامرأة لم يحصل بينك وبين تلك الدار أو الامرأة ارتباط واقعي نسمّيه بالملكيّة أو الزوجيّة، وكذلك الأمر في باب الوضع، فإنّك إذا سمّيت ولدك عليّاً مثلاً، لم يحصل بين لفظ «عليّ» وولدك ارتباط واقعي، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط. فالأُمور الاعتباريّة التي منها الوضع ليس لها واقعيّة خارجيّة ولا ذهنيّة.

لكنّ بين الوضع وبين مثل الملكيّة والزوجيّة من الاعتباريّات العقلائيّة والشرعيّة فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسبيبيّاً، بل هو أمر مباشري قائم بالواضع، فإنّه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» بخلاف مثل الملكيّة والزوجيّة، فإنّ المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد كـ«بعت» و«زوّجت» لا يكون ملكيّة أو زوجيّة، بل الملكيّة والزوجيّة أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء[1] عقيب العقد.

فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعي أو العقلائي، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

---

(١) الأُمور الاعتباريّة بعضها تكون شرعيّة وعقلائيّة معاً، وفي بعضها يفارق الشارع العقلاء، فتكون عقلائيّة مثلاً لا شرعيّة، كملكيّة الخمر والخنزير. منه مدّ ظلّه.

ثمّ قال: لا فرق بين اللفظ والإشارة في كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتباريّاً، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّك إذا أشرت إلىٰ زيد بإصبعك مثلاً فلنا أمران واقعيّان:

أ ـ زيد، ب ـ توجيه إصبعك إليه بكيفيّة خاصّة، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنّك تشير إلىٰ زيد فلا واقعيّة لها أصلاً، لكنّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفيّة إلىٰ شيء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلىٰ اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعي خارجي ولا ذهني، لكنّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ[١].

هذا أصل مضمون كلام المحقّق الاصفهاني ﷺ في حاشية الكفاية، وهو متين غاية المتانة.

إن قلت[٢]: نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدركه العرف الذي هو الواضع.

قلت: إنّ العرف وإن لم يدركه في قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و«التسبيب» و«المباشرة» ونحوها، إلّا أنّه يفهم ويدرك أصل هذا المعنى، ألا ترى أنّا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول في الجواب: إنّي أجعل لولدي اسماً ليسمّى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟!

---

(١) نهاية الدراية ١: ٤٤.

(٢) هذا إشكال أورده المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المحاضرات ١: ٥٠. م ح ـ ى.

والأمر في المعاملات أوضح، فإنّ العرف يفهم أنّه إذا قال: «بعتك هذه الدار» خرجت عن ملكه ودخلت في ملك المخاطب، وإذا وقع بينه وبين امرأة عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأمّا كون الملكيّة والزوجيّة أمرين اعتباريّين فلا يفهمه أصلاً، لكنّه لا يضرّ بدرك أصل المطلب.

والأمر كذلك في الوضع، فإنّ من سمّى ولده عليّاً يعرف أنّه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلاً، ويفهم أيضاً أنّه لا يريد من التسمية إلّا تفهيم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

كلام المحقّق الاصفهاني ﵀ في وضع الدوالّ

ثمّ إنّه ﵀ قال: لا شبهة في اتّحاد حيثيّة دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلىٰ معناه مع حيثيّة دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلىٰ أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ[1]. إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظريّة المحقّق الاصفهاني ﵀ في وضع الدوالّ

وأورد على هذه الفقرة من كلامه بعض الأعلام في المحاضرات بأنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان: الركن الأوّل: الموضوع وهو العلم، الركن الثاني:

---

(١) نهاية الدراية ١: ٤٧.

الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ، فإنّه يتقوّم بركنين: الأوّل: الموضوع وهو اللفظ، الثاني: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلىٰ شيء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهرة فلا أقلّ من أنّه لم يعهد في الإطلاقات المتعارفة والاستعمالات الشائعة، مع أنّ لازم ما أفاده‌ هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه[١].

أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له في باب الدوالّ، أعني دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه في ذلك الباب.

وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.

لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ الوضع في باب الدوالّ أيضاً اعتباري كما في باب الألفاظ، فإنّ العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيّين، إلّا أنّ دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتباري[٢]، كما أنّ اللفظ والمعنى أمران واقعيّان، لكن دلالته عليه اعتباري،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٥١.

(٢) ويمكن تقرير المسألة بوجه آخر، وهو أن يقال: لنا في باب الدوالّ ثلاث حقائق: أ ـ العلم، وهو الموضوع، ب ـ المكان الذي نصب عليه العلم، وهو الموضوع عليه، ج ـ كون ذلك المكان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له.

←

فلا يصحّ الفرق بين البابين بجعل الوضع في باب الألفاظ اعتباريّاً وفي باب الدوالّ حقيقيّاً.

لكن مع ذلك فأصل ما أفاده ﷺ في حقيقة الوضع مقبول متين، كما عرفت.

← وأمّا في باب الألفاظ والمعاني فليس لنا إلّا واقعيّتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانية: المعنى، وهو الموضوع له.

ولا ريب في أنّ الارتباط بين الموضوع والموضوع له في البابين أمر اعتباري، فإنّ العلم لا يدلّ على كون ذلك المكان رأس الفرسخ إلّا بالجعل والاعتبار، كما أنّ اللفظ لا يدلّ على المعنى إلّا به.

فالوضع في كلا البابين أمر اعتباري لا حظّ له من الواقعيّة أصلاً. م ح ـ ى.

الجهة الرابعة: في تقسيمات الوضع

١ـ تقسيمه بلحاظ كيفيّة تحقّقه إلىٰ التعييني والتعيّني

بناءً على ما اخترناه من أنّ حقيقة الوضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم في تقسيمه إلىٰ التعييني والتعيّني هو الوضع بمعناه الحقيقي، أو الأعمّ منه ومن المجازي؟

يمكن الذهاب إلىٰ الأوّل، فإنّ اللفظ إذا كثر استعماله في المعنى المجازي، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينة، يعتبر أهل اللغة الارتباط بينهما، كما أنّ الشارع والعقلاء يعتبرون الملكيّة والزوجيّة مثلاً عقيب عقدي البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعتبر شخصاً واحداً خاصّاً، فإنّ الأُمور الاعتباريّة إذا كانت واجدة للضوابط الشرعيّة المقرّرة لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجدة للضوابط العقلائيّة المقرّرة لها يعتبرها العقلاء.

ويمكن توجيه الوضع أيضاً كذلك، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضع خاصّ، كما في الوضع التعييني، وقد يعتبره أهل اللغة، كما في الوضع التعيّني، لتحقّق الضابطة المقرّرة من قبلهم فيه، وهي كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث يستغني عن القرينة، ففي كلّ مورد تحقّقت هذه الضابطة يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاصّ في الوضع

التعييني.

فالوضع التعيّني مصداق حقيقي له كالتعييني.

ويمكن الذهاب إلىٰ الثاني والقول بخروج الوضع التعيّني عن حقيقة الوضع، وكونه مصداقاً مجازيّاً له.

ولا ينافيه صيرورة المعنى المجازي معنىً حقيقيّاً بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه، إذ لا ملازمة بين حقيقيّة المعنى وبين كونه موضوعاً له، كما بيّناه في ذيل كلام المحقّق الخراساني ﵀ في البحث عن حقيقة الوضع[1].

٢ـ تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلىٰ الشخصي والنوعي

إنّهم اتّفقوا على شخصيّة الوضع في بعض الألفاظ، وعلى نوعيّته في بعض آخر، واختلفوا في موردين:

توضيح ذلك: أنّ الواضع قد يتصوّر مادّة معيّنة وهيئة كذلك، بحيث يكون كلّ منهما دخيلةً في وضع اللفظ، ولا ريب في كون الوضع في هذا القسم شخصيّاً[2]، وله أمثلة متعدّدة في الأعلام الشخصيّة وأسماء الأجناس، نحو زيد ورجل.

وقد لا يلاحظ مادّة معيّنة ولا هيئة خاصّة، وإن حدّد اللفظ من جهة أُخرى، ولا ريب في كون الوضع فيه نوعيّاً، كالجملة الاسميّة، حيث تصدق في ضمن «زيد قائم» وفي ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّة خاصّة فيها،

---

(١) راجع ص ١٢٤.

(٢) لا يخفى عليك أنّ المراد بالشخصيّة هنا غير ما سيأتي في مسألة «إطلاق اللفظ وإرادة شخصه» فإنّه هناك بمعنى شخص اللفظ الصادر من اللافظ، بخلافه هنا، فإنّ الواضع وضع طبيعي لفظ «زيد» مثلاً لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حين الوضع، لكنّه حدّده بحسب المادّة والهيئة. منه مدّ ظلّه.

وكذلك تصدق على «زيد قائم» و«القائم زيد» و«زيد قام» مع وضوح تغاير هيئاتها.

ولا مثال للوضع النوعي المتّفق عليه غير الجملة الإسميّة والفعليّة ونحوهما.

وأمّا إذا كان خصوص المادّة أو الهيئة متعيّنة فاختلفوا في كون الوضع شخصيّاً أو نوعيّاً.

مثال الأوّل: مادّة المشتقّات، نحو مادّة «ضرب» وهي الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما يقال له بالفارسيّة: «كتك» وتتشكّل بأشكال مختلفة من الماضي والمضارع والمصدر وغيرها لأجل حصول معانٍ مخصوصة سوى معنى المادّة.

ومثال الثاني: هيئة المشتقّات، نحو هيئة «الفاعل» فإنّها وضعت لمن يتلبّس ويتّصف بالمبدأ في ضمن أيّة مادّة تحقّقت.

ففي هذين الموردين ثلاثة أقوال:

أ ـ ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخراساني‌ﷺ من شخصيّة الوضع في كليهما.

ب ـ ما ذهب إليه المحقّق العراقي‌ﷺ من نوعيّته فيهما.

ج ـ والحقّ ما يستفاد من كلمات بعض الأعلام في المحاضرات من التفصيل بين ما إذا كانت المادّة معيّنة، فشخصي، وما إذا كانت الهيئة كذلك، فنوعي.

بيان ذلك: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّة خاصّة مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتيب من دون أن يتقدّم بعض الحروف على بعض، ومن دون أن يزيد عليها أو ينقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصيّة والشخصيّة في الحقيقة.

ولا يضرّ بها عدم تشخّص الهيئة، كما لا يضرّ بشخصيّة الوضع في الأعلام عدم تعيّن حركات آخر الكلمة الذي يتغيّر بمقتضى العوامل، فإنّ الواضع عند

وضع كلمة «زيد» لم يلاحظ حركة خاصّة لآخره، وهو «الدال» واتّفقوا مع ذلك على كون وضعه شخصيّاً. فكما لا يضرّ بشخصيّة الوضع عدم تشخّص حركات آخر الكلمة، فكذلك لا يضرّ بها عدم تعيّن الهيئة.

وأمّا الهيئة فهي مندمجة في المادّة غاية الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادّة، إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلاً عن الوجود العيني، فتجريدها عن الموادّ لا يمكن حتّى في مقام اللحاظ، فلا محالة يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: «كلّ ما كان على هيئة الفاعل» لا بشخصيّتها الذاتيّة، وهذا معنى نوعيّة الوضع.

بخلاف المادّة، فإنّ الواضع يلاحظ «ض، ر، ب» ويضع هذه المادّة بشخصيّتها لمعناها من دون أن يحتاج في تصوّرها أو ذكرها إلىٰ هيئة أصلاً.

هذا توضيح ما يستفاد من كلام بعض الأعلام في توجيه كون الوضع شخصيّاً فيما إذا تعيّنت المادّة ونوعيّاً فيما إذا تعيّنت الهيئة(١)، وهو حقّ متين.

وهذه المسألة وإن لم تكن لها ثمرة عمليّة، إلّا أنّها تتكرّر كثيراً في كلمات الأُصوليّين، سيّما المحقّق الخراساني‌‌.

٣ـ تقسيمه إلىٰ الأقسام الأربعة المعروفة(٢)

اعلم أنّ لكلّ من اللفظ والمعنى أصالةً في مقام الوضع، كأصالة الزوجين في النكاح، فإنّ الواضع ينظر إلىٰ كلّ من اللفظ والمعنى مستقلّاً، بخلاف المستعمل، فإنّه ينظر إلىٰ المعنى كذلك، وإلىٰ اللفظ تبعاً. أي لأجل كونه مرآةً للمعنى، فشأن الواضع بالنسبة إلىٰ اللفظ كشأن صانع المرآة بالنسبة إليها، فكما أنّ

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٦٠.

(٢) هذا التقسيم يكون بلحاظ المعنى المتصوّر والموضوع له. م ح ـ ى.

صانع المرآة ينظر إليها بالأصالة، فالواضع أيضاً ينظر إلىٰ اللفظ كذلك، وشأن مستعمل اللفظ كشأن مستعمل المرآة في عدم كون نظرهما أصيلاً.

فإذا كان الواضع ينظر إلىٰ كلّ واحد من اللفظ والمعنى مستقلّاً فلابدّ له من تصوّرهما عند الوضع، سواء فسّر الوضع بالمعنى المختار أو بأحد المعاني الأُخرى.

مقامات البحث

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ من البحث في مقامات ثلاثة:

أ ـ في انحصار الوضع بحسب تصوّر العقل في أقسام أربعة، وبيان المراد منها.

ب ـ في إمكان هذه الأقسام.

ج ـ في وقوعها.

أمّا المقام الأوّل

فتوضيحه أنّ المعنى المتصوّر حين الوضع والموضوع له إمّا يتّحدان في الكلّيّة والجزئيّة أو يتغايران، فالأقسام أربعة:

أ ـ ما يسمّى بالوضع[1] العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً ويضع اللفظ لنفس ذلك الكلّي، كوضع أسماء الأجناس.

ب ـ ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يكون المتصوّر جزئيّاً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، كوضع الأعلام الشخصيّة.

ج ـ ما يسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يلاحظ الواضع

---

(١) المراد بالوضع هاهنا المعنى الذي يتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.

معنى عامّاً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّي.

د ـ ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصّاً، أي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّي شامل له ولغيره[1].

هذا وجه انحصار الوضع في الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأمّا المقام الثاني

فلا إشكال في إمكان القسمين الأوّلين وإلّا لما تحقّق وضع أصلاً.

نعم، أُورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا يمكن إلّا بعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصوّر الشيء هو إيجاده في الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيّة، كما قال الفلاسفة، فالواضع وإن تصوّر معنىً كلّيّاً إلّا أنّه صار بعد وجوده في الذهن جزئيّاً، فالوضع في هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا المتصوّر بقيد لحاظه ووجوده في الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلاً، يضع

---

(١) ولا يخفى عليك أنّه لا يجب عند تصوّر المعنى الكلّي أن يعرفه بالجنس والفصل، بل يكفي العلم به إجمالاً، كأن يعرف الإنسان بأنّه في مقابل البقر والغنم وسائر الحيوانات، وإن لم يعرف ماهيّته المنطقيّة.
وكذلك لا يجب عند تصوّر المعنى الجزئي أن يكون مطّلعاً على جميع خصوصيّاته، بل يكفي معرفته إجمالاً، فإنّك تسمّي ولدك عليّاً مثلاً، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنيّة ونحوها. منه مدّ ظلّه.

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً في الذهن حتّى يكون الموضوع له خاصّاً.

وبعبارة أدقّ: عند تصوّر شيء من الأشياء، سواء كان جزئيّاً أو كلّيّاً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلك الشيء في الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلك الشيء وذاته.

والموضوع في القضايا الحمليّة(١) هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التي محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريك البـاري ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضيّة كاذبة. لأنّ شريك الباري في الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجي الذي يكون متصوّراً بالعرض.

والوضع أيضاً كذلك، أي لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذي هو الصـورة الحاصلة في الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذي هو ذات المعنى، فلا إشكال في إمكان الوضع العامّ والموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلابدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأي المحقّق الخراساني﷫ في المقام

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحالة الرابع.

وقال في توجيهه: وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلةً للحاظ أفـراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه،

(١) والقضايا الحمليّة أيضاً تتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، كما يتوقّف الوضع على تصوّر اللـفظ والمعنى. منه مدّ ظلّه.

بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلاً، ولو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً، وهذا بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهي الأفراد لا يكون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر[1]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول كلام المحقّق الخراساني

وأُورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان في الامتناع على وجه، والإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكي إلّا عمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيّات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّا أنّها تغايره عنواناً وماهيّةً[2].

فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيّان في الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكي إلّا عن حيثيّة الإنسانيّة دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيّات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيّة لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه

---

(١) كفاية الأصول: ٢٤.

(٢) بل قيل بتغاير مفهوم «الإنسان» مع مفهوم «الحيوان الناطق» ويكون الحمل في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» شايعاً صناعيّاً، لتغاير الموضوع والمحمول مفهوماً، وإن اتّحدا ماهيّةً ووجوداً، وانحصر الحمل الأوّلي الذاتي عند هذا القائل بقولنا: «الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

فالانتقال من تصوّر العامّ إلىٰ تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان(١).

هذا ما أورده سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.

وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآةً للعامّ، فكذلك العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن التشخّصات الفرديّة، وإن كان مشروطاً بمعرفته الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يوجب معرفة الخاصّ وتصوّره إجمالاً فكذلك العكس.

وأُجيب عنه بوجهين:

كلام المحقّق الخوئي«مدّ ظلّه» في المقام

١ـ ما قاله بعض الأعلام على ما في المحاضرات، من أنّ المفاهيم الكلّيّة المتأصّلة كمفاهيم الجواهر والأعراض، كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك لا تحكي في مقام اللحاظ والتصوّر إلّا عن أنفسها، وهي الجهة الجامعة بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعيّة(٢)، كالوجوب والإمكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأمّا العناوين الكلّيّة التي تنتزع من الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة،

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٢٥.

(٢) عبّر الأُستاذ«مدّ ظلّه» بالمفاهيم الاعتباريّة. م ح ـ ى.

كمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهي تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنّها وجه لها، وتصوّرها في نفسها تصوّر لها بوجه وعنوان، إذ لا يمكن أن يكون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا يكون حاكياً عنها في مقام اللحاظ والتصوّر.

وبتعبير آخر: إنّ مرآتيّة هذه العناوين للأفراد والأشخاص ذاتيّة لها، فتصوّرها لا محالة تصوّر لها إجمالاً بلا إعمال عناية في البين، فإذا تصوّرنا مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» مثلاً، فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ويؤيّده تعلّق الحكم في القضايا الحقيقيّة والخارجيّة على الأفراد لا الطبيعة، فإذا قيل: «المستطيع يجب عليه الحجّ» أو قيل: «كلّ طالب في المدرسة مجدّ» كان الموضوع في القضيّة الأُولى أفراد المستطيع، سواء كانت موجودةً بالفعل أو توجد في المستقبل، وفي القضيّة الثانية أيضاً أفراد الطالب في المدرسة، لكن خصوص الموجودة بالفعل منها، فلو لم يحك المفاهيم عن أفرادها أصلاً لاستحال الحكم عليها في هذه القضايا، مع أنّ الاستحالة واضحة البطلان[1].

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

ويمكن المناقشة فيه بالنقض تارةً وبالحلّ أُخرى:

أمّا النقض: فهو أنّ مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» عبارة أُخرى عن «الإنسان الموجود»[2] فهو أيضاً مفهوم متأصّل جوهري لا يمكن أن يكون حاكياً عن أفراده على رأيكم.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٥٨.

(٢) فإنّ مفهوم «الإنسان» أعمّ من أن يكون موجوداً ومعدوماً، والانطباق يقيّده بالوجود، إذ لا يمكن الانطباق إلّا في ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

وأمّا الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخّصات الفرديّة من العلم والجهل والسواد والبياض وغيرها ليست داخلة في مفهوم «ما ينطبق عليه الإنسان» فكيف يكون حاكياً عنها؟!

وكذلك مفهوم الشخص والفرد والمصداق.

وأمّا مسألة القضايا الحقيقيّة والخارجيّة فإنّ المنطقيّين وإن قالوا: إنّ الحكم فيها تعلّق بالأفراد، لكن لابدّ من أن يكون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتكثّرة، لا التشخّصات الفرديّة، فإنّ عدم كون خصوصيّات الأفراد من الزمان والمكان والعلم والجهل وأمثالها داخلةٌ في مفهوم موضوع القضايا من الواضحات. فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره للدفاع عن صاحب الكفاية بالنسبة إلىٰ بعض العناوين الكلّيّة باطل، لامتناع أن يكون الكلّي مرآةً للأفراد، سواء كان أصيلاً أو انتزاعيّاً.

٢ـ وأُجيب أيضاً عنه بأنّ الكلّيّات إذا كانت ملحوظة بنحو الإهمال والجمود لم تكن حاكيةً عن الأفراد والمصاديق، وأمّا إذا كانت ملحوظة بنحو السريان في الأفراد والجريان فيها فلا إشكال في كونها حاكية عنها ومرآةً لها، فيمكن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.

وفيه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبيعة إلّا بعد طيّ مراحل ثلاث:

أ ـ وجود الطبيعة، ب ـ تعدّد الوجود، ج ـ امتياز كلّ فرد عن غيره من الأفراد بالخصوصيّات والتشخّصات الفرديّة.

والماهيّة نسبتها إلىٰ الوجود والعدم سواء، فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فأصل الوجود ليس داخلاً فيها، فضلاً عن تعدّده والخصوصيّات الفرديّة.

إن قلت: فما معنى قولهم: إنّ المطلق هو الطبيعة السارية في الأفراد؟

قلت: هذا المعنى وإن تسالم عليه المشهور ومنهم المحقّق الخراساني ﷺ، إلّا أنّ البرهان الذي ذكرناه يدلّ على خلافه، وسيجيئ في باب المطلق والمقيّد أنّ للمطلق معنى آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهيّة».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهيّة لأمكن الوضع للأفراد، لكنّه من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﷺ من إمكان القسم الثالث غير تامّ.

ويبعّده أيضاً أنّا لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترك اللفظي، لتكثّر الموضوع له بتكثّر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترك لفظي بين معانٍ كثيرة غاية الكثرة، وهو بعيد من الأذهان.

إن قلت: بين المقام وبين المشترك اللفظي فرق من وجهين: أحدهما: أنّ الوضع هناك متعدّد وفي المقام واحد، الثاني: أنّ المعاني في المشترك اللفظي متغايرة من حيث الماهيّة، وهاهنا متّحدة، فليس المقام من قبيل المشترك اللفظي.

قلت: ما ذكر من الوجهين ليس بفارق، إذ لا دخل لتعدّد الوضع، أو تغاير الماهيّات في قوام المشترك اللفظي، بل الملاك فيه تعدّد المعاني الموضوع لها وتغايرها ولو بحسب الخصوصيّات الفرديّة، سواء كانت تحت ماهيّة واحدة أو تحت ماهيّات مختلفة، كان الوضع واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو فرض إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ويلزم منه أن يكون لفظ واحد ـ كلفظة «مِن» على

القول بكون وضع الحروف كذلك ـ مشتركاً لفظيّاً بين ملايين معنى، وهو وإن أمكن عقلاً، إلّا أنّه بعيد من الأذهان.

كلام صاحب الكفاية والمحقّق العراقي في القسم الرابع

وأمّا القسم الرابع: فقال المحقّق الخراساني‌‌ وتلامذته باستحالته.

واستدلّ[١] عليه بأنّه لو كان الآلة لملاحظة الكلّي هو الفرد والخصوصيّة، كعنوان «زيد» مثلاً، فامتناعه واضح، ضرورة أنّ الفرد والخصوصيّة يباين مفهوماً مع مفهوم العامّ والكلّي، ومعه لا يمكن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو كان آلة اللحاظ هو الكلّي المقيّد، كالإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّة أو العمريّة، ولو بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، فكذلك أيضاً، فإنّه مع حفظ جهة التقيّد بالخصوصيّة فيه يباين لا محالة مفهوماً مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّة وغيرها، ومع إلغاء جهة التقيّد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلىٰ عموم الوضع والموضوع له[٢].

مقالة المحقّق الرشتي في القسم الرابع

وذهب المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي[٣] صاحب كتاب «بدائع الأفكار» إلىٰ إمكانه، ولعلّ مراد صاحب الكفاية‌ ببعض الأعلام في قوله: «ولعلّ خفاء

---

(١) المستدلّ هو المحقّق العراقي‌ في نهاية الأفكار، وهذا الاستدلال توضيح ما في الكفاية، كما قال الأُستاذ«مدّ ظلّه».

(٢) كفاية الأُصول: ٢٤، ونهاية الأفكار ١ و ٢: ٣٧.

(٣) كان من أجلاء تلامذة الشيخ الأعظم الأنصاري‌. منه مدّ ظلّه.

ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهّم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصّاً مع كون الموضوع له عامّاً»(١) هو هذا المحقّق.

وكيف كان فقداستدلّ لإمكانه بوقوعه، فإنّ الواضع للفظ الحيوان مثلاً رأى من البعيد شبحاً ذا حسّ وحركة اختياريّة، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحسّاس المتحرّك بالإرادة، ثمّ وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، لا للشّبح المرئي الجزئي(٢).

والأحسن أن يمثّل له(٣) بوضع الألفاظ والأسامي للمخترعات والمصنوعات، فإنّ صانع السيّارة مثلاً تصوّر مصنوعه الموجود في الخارج، ثمّ وضع لفظ السيّارة لمعنى كلّي شامل لها ولسائر الأفراد التي تصنع في المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ الوضع في هذا القبيل من الأمثلة عامّ، كما كان الموضوع له عامّاً، إذ تصوّر الخاصّ فيها يوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه(٤).

أقول: إنّا وإن قلنا بتماميّة ما استدلّ به لامتناع هذا القسم في الدورة السابقة، إلّا أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

فإنّ مغايرة مفهوم الفرد لمفهوم الكلّي لا يوجب عدم تصوّر الكلّي بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.

---

(١) كفاية الأصول: ٢٤.

(٢) بدائع الأفكار: ٤٠.

(٣) والمحقّق الرشتي مثّل له بأمور: منها: أنّ الطبيب يخترع معجوناً مركّباً من أمور في علاج مرض، ويضع لفظاً بإزائه، لا من حيث كونه ذلك المركّب، بل من حيث اشتماله على تلك الفائدة. م ح - ى.

(٤) كفاية الأصول: ٢٤.

ألا ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايرة الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلك لا ريب في كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلاً يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيداً بالكلّي المقيّد، أعني «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضرورة أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأيّ وجه من الوجوه؟!

فانظر إلىٰ وجدانك إذا قلت: «رقبة مؤمنة» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبة» أصلاً، معتذراً بأنّك لاحظت الرقبة المقيّدة بالإيمان، لا الرقبة بنحو الإطلاق؟!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهيّة الموجودة المتخصّصة بالخصوصيّات الفرديّة، فإذا تصوّرنا زيداً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أوّلاً ماهيّة الإنسان الموجودة، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهيّة، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.

ويؤيّده أنّ الماهيّة دخيلة في التسمية[1]، ألا ترى أنّك إذا سمّيت ولدك زيداً لو سُئلت عن أنّك لِمَ لم تجعل اسمه السيّارة؟ قلت في الجواب: هو إنسان، فلابدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّا لأجل دخول ماهيّة الكلّي في الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثّر العامّ في تسمية الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكلّي.

---

(١) أي في جعل الاسم للأفراد والمصاديق. م ح ـ ى.

لا يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّي بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو ـ كما قال المحقّق الخراساني‌ رحمه الله ـ خارج عن محلّ الكلام.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ الوالد عند تسمية ولده لا يتصوّر إلّا هذا المولود الخارجي، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيّته الكلّيّة بوجهها، لدخلها فيه وفي تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأمّا قول المنطقيّين: «الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهادة البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآةً للعامّ، لأنّه ماهيّةٌ ووجود وتخصّص بالخصوصيّات الفرديّة، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا يمكن أن يكون مرآةً للخاصّ، لأنّه عبارة عن الماهيّة، ولا دخل للوجود والتشخّصات الفرديّة فيها، لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، كما تقدّم.

فلابدّ من القول باستحالة القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراساني‌ رحمه الله وتلامذته.

نظريّة المحقّق العراقي‌ رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقي‌ رحمه الله في معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ ـ أنّ الواضع لاحظ معنى كلّيّاً بنحو الماهيّة المهملة التي لا قيد لها أصلاً، حتّى قيد الإطلاق التي يعبّر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمي، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أيّ قيد، ووضع اللفظ له.

ب ـ أن يتصوّر الماهيّة المقيّدة بالإطلاق والسريان في الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق الساري في الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.

وثمرة هذين النحوين لزوم التجوّز في مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثاني دون الأوّل، لأنّ زيداً لم يكن الإنسان الساري في الأفراد، فلابدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله في نفس الماهيّة، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد المطلق التجوّز على الثاني دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا محالة كان مراده من الرقبة في الحكم الأوّل خصوص المؤمنة، فلم يستعملها في الماهيّة السارية في الأفراد المؤمنة والكافرة، بل استعملها في نفس الماهيّة، فيكون مجازاً على المعنى الثاني دون الأوّل، إذ إرادة الرقبة المؤمنة تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّه على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّه ﷺ اختار معنىً آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمة فلسفيّة، وهي:

أنّ الحقّ الذي كشف عنه التحقيق هو أصالة الوجود، وأنّ الماهيّة أمر اعتباري ينتزعه العقل عن كلّ مرتبة من مراتب الوجود التي لا تكاد تتناهى مراتبه في القوّة والضعف، إذ كلّ مرتبة من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحدودها التي تنتهي إليها انتزع منها عنواناً خاصّاً بتلك المرتبة يسمّيه الاصطلاح الفنّي بالماهيّة، مثلاً الوجود يسير في الجوهر المحسوس، فإذا لاحظه العقل في مرتبة كونه شاغلاً للحيّز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبة النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصّاً بها يسمّى بالنبات، وهكذا كلّما سار

الوجود وترقّى من مرتبة إلىٰ أعلى وأكمل من الأوّل انتزع العقل من تلك المرتبة التي إنتهى إليها عنواناً خاصّاً بها يسمّى باسم من أسماء الماهيّات المعروفة[1].

فهذا هو معنى كون الوجود أصيلاً والماهيّة أمراً اعتباريّاً، فإنّ الحقيقة ذات الأثر هو الوجود، والماهيّة هي العنوان الذي يشار به إلىٰ مرتبة ذلك الوجود، لا أنّها شيء في قبال الوجود، وبذلك اتّضح لك معنى الكلّي الطبيعي، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبة خاصّة من الوجود السعيّ المتحقّق في ضمن الوجودات الشخصيّة التي تكون أفراداً لذلك الكلّي، وعليه يكون معنى الفرد هو الوجود الشخصي الذي ينتزع منه عنوان خاصّ به يسمّى حصّة من الكلّي الطبيعي، وبهذا تعرف المراد بالكلّيّة الدارجة بين أهل الفنّ من أنّ الطبيعي نسبته إلىٰ الأفراد نسبة الآباء إلىٰ الأبناء، لا نسبة الأب الواحد إلىٰ أولاده الكثيرين، أي أنّ كلّ حصّة تكون نسبتها إلىٰ الفرد الذي تنتزع منه نسبة الأب الواحد إلىٰ ولد واحد.

هذه هي المقدّمة المذكورة في كلامه ﷫.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود السعيّ إذا لاحظناها بآثارها وحدودها مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخّصات الخارجيّة وسريانها في الوجودات الشخصيّة أمكن انتزاع عنوان خاصّ بتلك المرتبة يعبّر عنه بالكلّي الطبيعي، وهي طريقة المشهور في تصوّره، وبما أنّ تلك المرتبة من الوجود السعيّ سارية في الوجودات الشخصيّة ومقترنة بالمشخّصات الجزئيّة يكون مطابق ذلك العنوان المعبّر عنه بالكلّي الطبيعي

---

(١) كالحيوان والإنسان. م ح ـ ى.

سارياً في الوجودات الشخصيّة أيضاً بسريان الوجود السعيّ فيها، وحينئذٍ يمكن ملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعيّ في حال سريانها في الوجودات الشخصيّة واقترانها بالمشخّصات الجزئيّة بحصول صورة تلك المرتبة في الذهن مع ما يلزمها من المشخّصات التفصيليّة، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن كان حصولها في الذهن مستلزماً لتصوّر مشخّصات تلك المرتبة تفصيلاً.

فإن قلت: هذا النحو من الوضع يستلزم تصوّر الموضوع له، وهي المرتبة الخاصّة من الوجود السعيّ الساري في جميع الوجودات الجزئيّة، وتصوّر الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلك الوجودات الجزئيّة التي لا نهاية لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشكال بهذا المقام، بل هو يتوجّه على كلّ مسألة ينشأ الحكم فيها على ما لا نهاية له، كالقضيّة الحقيقيّة التي يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعة المحقّقة والمقدّرة، فكما يكون العنوان مرآةً لملاحظة ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالاً، كذلك يكون العنوان العامّ في المقام مرآةً لملاحظة تلك المرتبة من الوجود السعيّ وما يسري فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ والموضوع له العامّ(١)، إنتهى.

نقد نظريّة المحقّق العراقي

وفيه ـ كما قال سيّدنا الأُستاذ مدّ ظله ـ أنّ كلّ فرد من أفراد أيّ كلّي فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كلّيّه وطبيعيّه، فكلّ فرد يتحقّق فيه الطبيعي

(١) بدائع الأفكار ١: ٣٤، وهذا الكتاب ألّفه آية الله الميرزا هاشم الآملي من تقريرات المحقّق العراقي، والمطلب موجود في كتاب نهاية الأفكار الذي قرّره المحقّق الشيخ محمّد تقي البروجردي من أبحاثه أيضاً ببيان آخر، فراجع. م ح ـ ى.

بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّة منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعي وجود واحد سعيّ منتشر في الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيداً على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّة منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد في الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّة منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعي سوى الأفراد شيء في الخارج، فأين الوجود السعيّ الذي ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كرّ على ما فرّ، إذ على هذا كان نسبة الطبيعي إلىٰ الأفراد نسبة الأب الواحد إلىٰ أولاده الكثيرين، لا نسبة الآباء إلىٰ الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلىٰ الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة الشخصيّة.

وأمّا نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبة الطبيعي إلىٰ الأفراد نسبة الآباء إلىٰ الأولاد، فإنّ الطبيعي موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان[1].

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور في تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث في المقام الثاني إمكان ثلاثة من الأقسام الأربعة، واستحالة قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٢٧.

وأمّا المقام الثالث

فلا إشكال في وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع في أسماء الأجناس كذلك. وأمّا خصوصهما فقيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

وفيه: أنّ الجزئيّة تساوق الوجود، فإن أُريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلاً وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجي في الذهن فهذا يستلزم عدم صحّة إطلاقه على زيد الخارجي بنحو الحقيقة، لتغاير الوجود الخارجي مع الوجود الذهني، فلا يمكن أن يقع في الذهن ما في الخارج بوصف كونه في الخارج، ولا أن يقع في الخارج ما في الذهن بوصف كونه في الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعناية، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه.

وإن أُريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعني لوجوده الخارجي، فهذا يستلزم **أوّلاً**: أن تكون القضيّة الممكنة ضروريّة، فإنّ قولنا: «زيد موجود في الخارج» قضيّة ممكنة بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضروريّاً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضروري الوجود ولا ضروري العدم، مع أنّا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجي لكان هذه القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود في الخارج» يكون بمعنى «هذا الشيء الموجود في الخارج موجود في الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّا مجازاً.

فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنيّة ولا لوجوداتها الخارجيّة، وليس لنا أمر ثالث جزئي حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فكيف الوضع في الأعلام؟

قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فيها عامّ، لكن ليس له في الخارج إلّا مصداق واحد، وذلك بأنّ لفظ زيد مثلاً وضع لأوّل مولود مذكّر أبوه عمرو بن بكر وأمّه هند ابنة خالد، وهذا مفهوم كلّي ليس له في الخارج إلّا فرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصيّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبيت إلّا عن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلابدّ من توسعة في مفهوم كلمة الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئي الموجود ذهناً أو خارجاً، ثانيهما: المفهوم الكلّي المنحصر في فرد واحد.

الوضع في الحروف[1]

اختلفوا فيه على أقوال:

١ـ نظريّة المشهور فيه

المشهور بين علماء العربيّة أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمة «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصاديقه وأفراده.

٢ـ رأي المحقّق الخراساني‎ؒ في وضع الحروف

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلىٰ عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فيه أيضاً في الحروف، فإنّه قال:

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهّم أنّه وضع الحروف وما

---

(١) البحث في وضع الحروف بحث علمي طويل الذيل ويوجب تربية الذهن، بل يمكن أن يترتّب عليه ثمرات عمليّة أيضاً في بعض المباحث الآتية، مثل مسألة رجوع الشرط في الواجب المشروط إلىٰ الهيئة كما عليه المشهور، أو إلىٰ المادّة كما عليه الشيخ الأعظم، فيمكن أن يقال: إنّ المادّة قابلة للتقييد، لأنّ لها معنىً اسميّاً ذا إطلاق، وأمّا الهيئة التي لها معنى حرفي فلا تقبل التقييد إلّا إذا كان ما وضع له الحروف عامّاً. وترتيب هذه الثمرة على البحث وإن كان لا يخلو عن إشكال، إلّا أنّه مسألة مهمّة في نفسه، ويمكن أن يترتّب عليه في مبحث مفهوم الشرط كون أداته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

اُلحق بها من الأسماء كما توهّم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

والتحقيق حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصيّة المتوهّمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئيّاً خارجيّاً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلّيّاً(١). ولذا التجأ بعض الفحول إلىٰ جعله جزئيّاً

---

(١) كما إذا استعملت في مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة» فإنّ كلمة «من» استعملت في كلّي الابتداء من البصرة، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئيّاً، وبعد وجوده في الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده في مقام تعلّق الأمر لا يكون إلّا كلّيّاً.

وبعبارة اُخرى: هل تعلّق الأمر بالسير المتحقّق في الخارج أو بمفهومه؟

لا يعقل الأوّل، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، فلابدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذي هو عنوان كلّي لا محالة. بل الأمر كذلك في الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال: «سوف أسير من النجف إلىٰ كربلاء» من دون ذكر نقطة ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه في هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلاريب في كون هذا السير بجميع قيوده كلّيّاً.

ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت في مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقة فيما إذا استعملت في مقام الإخبار عن الماضي، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقيّة. فلا دخل للجزئيّة الخارجيّة في معاني الحروف. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق الخراساني ﷺ.

وفيه: أنّه خلط بين الخصوصيّة الخارجيّة والخصوصيّة المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنّه لا فرق بين «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» و«سر من البصرة إلىٰ الكوفة» في مفاد كلمة «من» عند المشهور، فإنّها في كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذي له إضافة إلىٰ السير وإضافة اُخرى إلىٰ البصرة.

نعم، في المثال الأوّل خصوصيّات اُخر معيّنة بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطة ابتدائه، لكن لا يدّعي المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيّات في معاني الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّا كلّما دقّقنا النظر في قول القائل: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» لا نفهم منه زمان السير ولا نقطة شروعه.

←

إضافيّاً وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئيّاً ذهنيّاً، حيث إنّه لا يكاد يكون المعنى حرفيّاً إلّا إذا لوحظ حالةً لمعنى آخر ومن خصوصيّاته القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلّا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلّا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنّه ما دلّ على معنى في غيره[1]، فالمعنى وإن كان لا محالة يصير جزئيّاً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أوّلاً ولو كان اللّاحظ واحداً.

إلّا أنّ هذا اللحظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلّا فلابدّ من لحاظ آخر متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لابدّ منه في استعمال الألفاظ[2]، وهو كما ترى.

← والحاصل: أنّ الخصوصيّات الدخيلة في ماوضع له الحروف عند المشهور دخيلة فيه مطلقاً، سواء في ذلك الحروف المستعملة في جنب الماضي أو الأمر أو المستقبل. وأمّا الخصوصيّات الخارجيّة التي لا تتحقّق إلّا في الجمل الخبريّة الماضويّة فلا بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ«مدّ ظلّه» في مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح ـ ى.

(١) فكلمة «من» مثلاً وضعت للابتداء الذي لوحظ وصفاً وحالةً للغير. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية.

(٢) توضيح ذلك: أنّ الاستعمال فعل اختياري متعلّق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقّق إلّا بعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمة «من» بمعنى «الابتداء الذي لوحظ حالةً للغير» فلابدّ لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلّق باللفظ من لحاظين آخرين في ناحية المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنّه حالة للغير، والثاني: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعني «الابتداء الذي لوحظ حالةً للغير».

إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد في ناحية المعنى محصّل لكلا الغرضين.

قلت: لا يمكن ذلك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخّر عن اللحاظ المكمّل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد في كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين.

←

مع أنّه يلزم أن لا يصدق على الخارجيّات، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلّا الذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصرة» إلّا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة.

هذا، مع أنّه ليس لحاظ المعنى حالةً لغيره في الحروف إلّا كلحاظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس المعنى في كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مثلاً إلّا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلّاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلةً، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيّته فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

← وبالجملة: إن أُريد بجزئيّة معاني الحروف الجزئيّة الذهنيّة ـ كما هو ظاهر كلامهم ـ فلابدّ من الفرق بينها وبين الأسماء، بأنّ استعمال الأسماء في معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثة: أحدها يتعلّق باللفظ، والثاني بجزء المعنى، ليكمل ويتمّ به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام بهذا الفرق؟! منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق الخراساني ﷺ.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصيّاته ومقوّماته[1].

إنتهى كلامه﵀.

نقد نظريّة المحقّق الخراساني﵀ في وضع الحروف

أقول: كلامه﵀ في مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:

أ ـ أنّ الفرق بينهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنى أنّه شرط على المستعملين وألزمهم بأن لا يستعملوا الاسم إلّا فيما إذا لوحظ المعنى مستقلّاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حالةً للغير.

وفيه أوّلاً: أنّه ليس في معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الأُمور؟!

وثانياً: لا يجب رعاية شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو الله سبحانه لوجب اتّباع جميع أوامره التي منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.

إن قلت: فكيف يجب رعاية الشروط التي في ضمن العقد حيث يجب على المشتري خياطة الثوب التي التزم بها في ضمن عقد البيع؟

قلت: لزوم رعاية هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥.

اشترط عليه، فإنّ المشتري في المثال المذكور التزم بخياطة الثوب، على أنّ «المؤمنون عند شروطهم»[١] يدلّ على لزوم رعايتها.

بخلاف المقام، فإنّ المستعملين لم يلتزموا برعاية ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعاية شرط ضمن الوضع.

وثالثاً: أنّ الاستعمال إمّا حقيقي أو مجازي أو غلط، ولا ريب في أنّ استعمال كلمة «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنّه لو لم يكن بينهما فرق إلّا في شرط الواضع لكان صحيحاً، ضرورة أنّ تخلّف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنّ تخلّف شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غاية الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضرورة أنّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فإنّ البيع مثلاً مطلوب، وخياطة الثوب مطلوب آخر ضمني، وتخلّف هذا المطلوب الضمني لا يستلزم بطلان المعاملة التي هي المطلوب الأصلي.

ب ـ أنّ الواضع نظر إلىٰ المفاهيم فوجدها نوعين:

أحدهما: المفاهيم الأصيلة التي لا يمكن أن تقع وصفاً وحالة للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ لذلك المفهوم الأصيل.

الثاني: المفاهيم التي يمكن أن تلاحظ مستقلّة مرّة وحالةً للغير أُخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلىٰ كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنّ المستعمل قد يحتاج إلىٰ هذا المفهوم مستقلاً في مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلىٰ الغير، كأن يكون وصفاً للسير ومضافاً إلىٰ البصرة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظه المستعمل مستقلاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظه آلةً للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه في كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما في حدّ ما وضع له لا في نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالاً في غير ما وضع له، بل كان استعمالاً بغير ما وضع له، أي بغير الكيفيّة التي وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثاني في كلام المحقّق الخراساني (١).

وفيه: أنّ الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضي أن يكون استعمال كلّ منهما مكان الآخر باطلاً.

كيف، والاستعمال المجازي صحيح، بل كثير في اللغة والتنزيل بحيث ألّف السيّد الرضيّ كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال في غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقّق الخراساني (٢)، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ في ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، فإنّهما متباينان بالنوع، وملاك صحّة الاستعمال إنّما هو علاقة المشابهة في الشجاعة.

فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتّحادهما في الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالاً من الاستعمال في غير ما وضع له، بحيث يكون الأوّل باطلاً والثاني صحيحاً بل حسناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده في مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانخة لها لا

---

(١) يستفاد من كلمات بعض المحشّين أنّ مراد صاحب الكفاية هو الاحتمال الأوّل الذي ذكر آنفاً، لكن هذا الاحتمال الثاني في نفسه أدقّ، وإلى ما يستفاد من كلامه هنا وفي باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظلّه.

(٢) وإن كان الحقّ أنّ المجاز من قبيل الاستعمال فيما وضع له كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

يمكن أن ينتج بطلان استعمال كلّ منهما مكان الآخر.

هذا عمدة ما يرد على المحقّق الخراساني؇ في باب وضع الحروف.

نقد كلامه من قبل المحقّق الخوئي«مدظله»

وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه في الدورة السابقة. وهو أنّ ما يستفاد من كلامه؇ من أنّ «المعنى الإسمي استقلالي مقصود بالذات، والمعنى الحرفي تبعي غير مقصود بالأصالة» منقوض في طرفيه، فإنّ بعض المعاني الإسميّة[1] لا تكون مقصودةً بالأصالة، وبعض المعاني الحرفيّة تكون كذلك.

أمّا الأوّل: فلأنّ «التبيّن» في قوله تعالىٰ: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ﴾[2] يكون بمعنى العلم، أي «حتّى تعلموا بطلوع الفجر» ولا ريب في أنّ هذا العلم طريقي لا يكون مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة هو ذو الطريق، أعني: طلوع الفجر.

وأمّا الثاني: فلأنّه إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنّه كان جاهلاً بخصوصيّتهما، فسأل عنها، فأُجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلىٰ هذه الخصوصيّة نظرة استقلاليّة.

مثلاً إذا كان مجيء «زيد» معلوماً، ولكن كانت كيفيّة مجيئه مجهولةً عند أحد، فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقيل: إنّه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الإفادة والاستفادة في مثل

(١) المراد بالاسم هاهنا ما يقابل الحرف، فيكون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاة. منه مدّ ظلّه.

(٢) البقرة: ١٨٧.

ذلك إنّما هو هذه الخصوصيّة التي هي من المعاني الحرفيّة دون المفهوم الاسمي، فإنّه معلوم، بل إنّ الغالب في موارد الإفادة والاستفادة عند العرف النظر الاستقلالي والقصد الأوّلي بإفادة الخصوصيّات والكيفيّات المتعلّقات بالمفاهيم الاسميّة[١].

نقد كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وفيه أوّلاً: أنّه يحتمل أن يكون «التبيّن» في الآية الشريفة موضوعيّاً[٢]، كما عليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في رسالته حول تعيين الفجر، فإنّه ذهب إلىٰ أنّ التبيّن نفس الفجر، لا الطريق إليه، وكلمة «من الفجر» في الآية الشريفة بيان له، فالفجر عبارة أُخرى من «التبيّن» لا أنّه واقعيّة أُخرى قد تتبيّن وقد لا تتبيّن.

ولأجل هذا أفتى «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا يتحقّق في الليالي المقمرة إلّا بعد أن يغلب ضوئه على ضوء القمر ويظهر حسّاً.

وثانياً: أنّ كون التبيّن طريقيّاً لا ينافي أن يكون ملحوظاً بالاستقلال حين الاستعمال.

ويتّضح الأمر بملاحظة القطع الموضوعي في مثل «إذا قطعت بوجوب شيء فتصدّق بدرهم» فإنّه تارةً: يؤخذ في الموضوع بما أنّه طريق، وأُخرى: بما أنّه صفة وحالة نفسانيّة مخصوصة، فيمكن أن يُقال في القسم الأوّل: كيف يجمع بين موضوعيّة القطع وطريقيّته؟

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٦٦.

(٢) وتحقيق كون التبيّن في الآية طريقيّاً أو موضوعيّاً يطلب من الفقه مسألة أوقات الصلاة. منه مدّ ظلّه.

والجواب: أنّه لا منافاة بين كون القطع طريقاً إلىٰ متعلّقه وبين كونه موضوعاً بالنسبة إلىٰ هذا الحكم، أعني وجوب التصدّق.

والتبيّن في الآية المبحوث عنها أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة أُخرى: مقام الدخل في الحكم غير مقام الاستعمال، فالتبيّن على المشهور مأخوذ بنحو الطريقيّة بالنسبة إلىٰ دخله في الحكم، وملحوظ مستقلاً في مقام الاستعمال.

هذا بالنسبة إلىٰ الفقرة الأُولى من كلامه.

وأمّا الفقرة الثانية: فيرد عليها أنّ المعاني الحرفيّة وإن كانت مقصودة بالذات إلّا أنّها ليست ملحوظة بالاستقلال، فإنّا حينما نقول: «جاء زيد مع عمرو» فلا نتمكّن من ملاحظة المعيّة والمقارنة بين مجيء زيد ومجيء عمرو إلّا بعد لحاظ نفس المجيئين.

وبالجملة: وقع الخلط بين المقصود بالذات والملحوظ بالذات، والمحقّق الخراساني‌ؒ يعترف بأنّ المعاني الحرفيّة مقصودة بالإفادة، لكنّها ملحوظة في مقام التفهيم والاستعمال بتبع لحاظ طرفيها.

٣ـ القول بعدم وضع الحروف لمعنى

قيل: إنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل هي علامة على كيفيّة إرادة مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التي لم توضع لمعنى، وإنّما تدلّ على إرادة خصوصيّة من خصوصيّات مدخولها من الفاعليّة والمفعوليّة ونحوهما، فكما أنّ كلّ واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيّة متعلّقة بمدخوله، فإنّ «الفتحة» تفيد خصوصيّة في مدخولها، و«الكسرة» تفيد خصوصيّة أُخرى فيه، و«الضمّة» تفيد خصوصيّة ثالثة فيه، فكذلك كلّ واحد من الحروف، فإنّ

كلمة «في» تفيد خصوصيّة في مدخولها غير ما تفيده كلمة «على» من الخصوصيّة، وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصة قد وضعت بإزائها.

وفيه أوّلاً: أنّ قياس الحروف بالحركات الإعرابيّة باطل، ضرورة أنّ اللغويّين كما ذكروا معاني للأسماء كذلك ذكروا معاني للحروف أيضاً، وهذا يرشدنا إلىٰ تساويهما في تعلّق الوضع بهما.

ويؤيّده أنّ للحروف ما يحاذيها في سائر اللغات، ألا ترى أنّا نقول في معنى «سرت من البصرة» بالفارسيّة: «سير كردم از بصره» فكلمة «از» قامت مقام كلمة «من»، بخلاف الحركات الإعرابيّة، فإنّا نقول في معنى «جاء زيد»: «زيد آمد» فلم تقم كلمةٌ مقام الإعراب كما لا يخفى[1].

وثانياً: يمكن المناقشة في المقيس عليه أيضاً، فإنّ أماريّة الحركات الإعرابيّة لخصوصيّات مدخولاتها لابدّ لها من منشأ، ضرورة أنّها ليست أمراً ذاتيّاً، فالذي جعل الرفع علامةً للفاعليّة، والنصب أمارةً للمفعوليّة وهكذا من هو؟ هل هو إلّا الواضع؟!

فالقول بأنّ الحركات الإعرابيّة لم توضع لمعنى فاسد أيضاً.

وثالثاً: أنّه لا ريب في أنّ المتكلّم إذا قال: «سرت من البصرة» أراد أن يبيّن ابتداء السير بنفس هذه العبارة، ولا شبهة في عدم صلاحيّة قوله: «سرت» لإفادة هذا المعنى، لأنّه لا يدلّ إلّا على إضافة السير إلىٰ المخبر.

وكذلك «البصرة» فإنّا لو قلنا بدلالتها على الابتداء بعد دخول كلمة «من» عليها لاستلزم استعمالها في غير ما وضعت له.

---

(١) إنّ لبعض الحركات الإعرابيّة ما يحازيها من المعنى في الفارسيّة، كقولنا: «ضربت زيداً» فإنّا نقول في معناه: «زدم زيد را» فكلمة «را» قامت مقام الإعراب. م ح - ى.

فلم يبق لفظ صالح لإفادة «الابتداء» إلّا كلمة «من».

والحاصل: أنّه لا يصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل لابدّ من القول بتحقّق الوضع فيها، والبحث عمّا وضعت له.

٤ـ رأي المحقّق النائيني‏ﷺ في الحروف

ذهب المحقّق النائيني‏ﷺ إلىٰ أنّ المعاني الحرفيّة والاسميّة متباينتان بالذات والحقيقة، فإنّ المفاهيم الاسميّة بأجمعها مفاهيم إخطاريّة ومتقرّرة في عالم المفهوميّة ومستقلّة بحدّ ذاتها وهويّتها في ذلك العالم، والمعاني الحرفيّة بأجمعها معانٍ إيجاديّة في الكلام، ولا تقرّر لها في عالم المفهوميّة، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.

وبيان ذلك: أنّ الموجودات في عالم الذهن، كالموجودات في عالم العين، فكما أنّ الموجودات في عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته في ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصورة والمادّة والجسم، ولذا قالوا: إنّ وجود الجوهر في نفسه لنفسه، يعني لا يحتاج إلىٰ موضوع محقّق في الخارج.

وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ كذلك في هذا العالم، بل هو متقوّم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضيّة، فإنّ وجوداتها متقوّمة بموضوعاتها، فلا يعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع يتقوّم به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه.

فكذلك الموجودات في عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود في عالم المفهوميّة والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباريّاتها وانتزاعيّاتها، فإنّ مثل مفهوم

الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم مستقلّة ذاتاً، فإنّها تحضر في الذهن بلا حاجة إلىٰ أيّة معونة خارجيّة، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، فظهر أنّ حال المفاهيم الإسميّة في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج.

وثانيهما: ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوّم بالغير، كمعاني الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقوّمة بالغير ومتدلّية بها، بحيث لا استقلال لها في أيّ وعاء من الأوعية التي فرض وجودها فيه، لنقصان في ذاتها، فعدم الاستقلاليّة من ناحية ذلك النقصان لا من ناحية اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر في الذهن عند التكلّم بها وحدها، أي من دون التكلّم بمتعلّقاتها، فلو أُطلق كلمة «في» وحدها، أي من دون ذكرها في ضمن تركيب كلامي فلا يخطر منها شيء في الذهن.

فتبيّن أنّ حال المعاني الحرفيّة في عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيّة في عالم العين.

واتّضح من ضوء هذا البيان أنّ المفاهيم الاسميّة لها نحو تقرّر وثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك، سواء كان هناك لافظ ومستعمل أو لم يكن، وسواء كان واضع أو لم يكن، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعاني في الذهن، سواء كانت مفردة أم في ضمن تركيب كلامي.

وهذا بخلاف معاني الحروف، فإنّها إيجاديّة، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بداهة أنّه لو لا قولك «يا زيد» و«إيّاك» لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلّا

بالاستعمال وقولك «يا زيد» و«إيّاك»، فنداء زيد وخطاب عمرو إنّما يوجد ويتحقّق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقّق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك، فواقعيّة هذا المعنى وهويّته تتوقّف على الاستعمال، وبه يكون قوامه.

وهذا بخلاف معنى «زيد»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت في وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنّه ليس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر في وعاء العقل، إلّا أنّه لم توضع لفظة «ياء» وكاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظة «النداء» ولفظة «الخطاب»، لا لفظة «يا» وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لإيجاد النداء والخطاب، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ جميع معاني الحروف تكون إيجاديّة أو لا؟

ظاهر كلام المحقّق صاحب الحاشية[1]: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهّم الاختصاص، هو تخيّل أنّ مثل «من» و«إلىٰ» و«على» و«في» وغير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطاريّة، حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء والاستعلاء والظرفيّة، مثلاً في قولك: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» تكون لفظة «من» و«إلىٰ» حاكية عمّا وقع في الخارج، كحكاية لفظ «زيد» عن معناه.

---

(١) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين ١: ١٤٥.

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّ معاني الحروف كلّها إيجاديّة، حتّى ما أفاد منها النسبة.

وبيان ذلك: هو أنّ شأن أدوات النسبة ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئي الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهويّة والذات، لوضوح مباينة لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفة» و«البصرة» بما لها من المعنى، وأداة النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من» و«إلىٰ» إنّما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقة بين السير والبصرة والكوفة الواقعة في الكلام، بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلاً.

والحاصل: أنّ معاني الحروف إيجاديّة، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، نظير المعاني الإنشائيّة التي يكون وجودها بعين إنشائها، كإيجاد الملكيّة بقولنا: «بعت» حيث إنّه لم يكن للملكيّة سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعاني الحرفيّة أدون من المعاني الإنشائيّة، فإنّ صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف في إيجادها المعنى، إلّا أنّها تفترق عنها أوّلاً: في أنّ المعنى الحرفي يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائي يكون قائماً بنفسه، وثانياً: في أنّ المعنى الحرفي لا حقيقة له إلّا الاستعمال، والمعنى الإنشائي له حقيقة اعتباريّة باقية بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقياً، بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفي قراره وقوامه يكون في موطن الاستعمال، بحيث يدور مداره حدوثاً وبقاءً.

وإلىٰ ما ذكرناه من أنّ المعنى الحرفي إيجادي، أشارت الرواية المنسوبة إلىٰ أمير المؤمنينعليه السلام، وهي: أنّ «الحرف ما أوجد معنى في غيره»[١].

ومن هنا أجاد أهل العربيّة عندما عبّروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيّة بأنّ كلمة «في» مثلاً للظرفيّة، ولم يقولوا بأنّ «في» هي الظرفيّة، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّة.

فإنّه مشعر بأنّ الظرفيّة التي هي معنى «في» ليست ظرفيّة مستقلّة، بل كلمة «في» وضعت لإفادة الظرفيّة بين زيد والدار مثلاً، وأمّا إذا أُطلقت كلمة «في» وحدها فلا معنى لها كما تقدّم.

فوزان المعاني الحرفيّة بالنسبة إلىٰ المعاني الاسميّة وزان الألفاظ بالنسبة إلىٰ المعاني، إذ كما أنّ اللفظ يكون مغفولاً عنه وفانياً في المعنى بحيث لم يلتفت المتكلّم والمستمع إليه، بل يتخيّل المتكلّم أنّه يلقي المعاني إلىٰ المخاطب من دون وساطة الألفاظ، ويتخيّل المخاطب أيضاً أنّه يتلقّى المعاني بلا واسطة، كذلك المعنى الحرفي يكون مغفولاً عنه وفانياً في المعنى الاسمي، فمعنى «من» و«إلىٰ» مثلاً في قولنا: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» يكون فانياً في معنى السير والبصرة والكوفة[٢].

هذا ملخّص كلامه الطويلرحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائينيرحمه الله

ويرد عليه أوّلاً: أنّه لا ريب في أنّ لنا عند دخول زيد في المدرسة مثلاً ثلاث واقعيّات: أحدها: «زيد» والثاني: «المدرسة» والثالث: «كون زيد في

(١) بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢، تاريخ أمير المؤمنينعليه السلام، الباب ٩٣، في علمه وأنّ النبيّصلى الله عليه وآله علّمه ألف باب.
(٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٤.

المدرسة»، ولا فرق في ذلك بين ما إذا قيل: «زيد في المدرسة» أو لم يقل، ويؤيّده أنّا نختبر صدق قول القائل: «زيد في المدرسة» وكذبه بمطابقته للخارج وعدم مطابقته، ولو لم يكن للمعنى الحرفي، أعني «كون زيد في المدرسة» واقعيّة سوى الاستعمال لم يكن لاحتمال صدق تلك القضيّة وكذبها معنى.

نعم، واقعيّة كلّ شيء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود في نفسه، وبعض الأعراض موجود في موضوع كالبياض، وبعضها يحتاج في وجوده إلىٰ طرفين، كالعلم والظرفيّة، ولكن لكلّ منها واقعيّة وحقيقة.

والشاهد عليه أنّك لو قلت: «المدرسة ظرف زيد» لكان لنا مضافاً إلىٰ حقيقة «زيد» و«المدرسة» واقعيّة ثالثة يدلّ عليها كلمة «ظرف» بلا إشكال، والمحقّق النائيني ﷺ أيضاً يعترف به، لأنّ كلمة «الظرف» اسم، وهو ﷺ قائل بكون معاني الأسماء إخطاريّة، فكذلك إذا قلنا: «زيد في المدرسة»، ضرورة أنّ التغيير في التعبير لا يعقل أن يوجب التغيير في الحقائق الخارجيّة.

وأمّا تشبيهه الحروف بصيغ العقود والإيقاعات فغاية ما يقتضيه تقسيم الحروف إلىٰ قسمين: إخطاري، كقولنا: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» وإيجادي، كقول المولى: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة»، كما أنّ صيغ العقود والإيقاعات بلفظ واحد على قسمين: قسم في مقام الإخبار، كقولك: «بعت داري»، مخبراً عن البيع الواقع أمس مثلاً، وقسم في مقام الإنشاء، كقولك عند إجراء صيغة البيع: «بعتك داري»، فإنّ الأوّل مبيّن للواقعيّة المتحقّقة قبلاً، والثاني موجد للتمليك الذي لم يكن له واقعيّة بعد.

فلو سلّمنا كون معاني الحروف إيجاديّة فلا مجال للقول به إلّا في بعضها.

وثانياً: ما معنى إيجاد الربط بالحروف؟

هل المراد به الربط بين المعاني؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زيداً إذا دخل في المدرسة، تحقّق الربط بينهما قطعاً، وإن لم يقل أحد: «زيد في المدرسة»، وإن لم يدخل فيها، لم يتحقّق الربط بينهما وإن قيل ذلك، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام، أعني «زيد في المدرسة» موجباً لوقوعه فيها وتحقّق الربط بينهما.

وإن أُريد به إيجاد الربط بين الألفاظ، فهو يستلزم أن لا يكون للحروف معنى، لا أنّ معناها مباين لمعنى الأسماء.

٥ـ رأي المحقّق الاصفهاني﵀ في المقام

ذهب المحقّق الاصفهاني﵀ إلىٰ أنّ المعاني الحرفيّة عبارة عن النسب والروابط الخارجيّة التي ليس لها استقلال بالذات، بل هي عين الربط، لا ذات له الربط.

توضيح ذلك: أنّ الوجود ـ كما قال الفلاسفة ـ على أربعة أنحاء:

١ـ وجود في نفسه[1] لنفسه[2] بنفسه[3]، وهو واجب الوجود، ٢ـ وجود في نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر، ٣ـ وجود في نفسه لغيره بغيره، وهو العرض، ٤ـ وجود في غيره لغيره بغيره، وهو المعنى الحرفي المعبّر عنه بالرابط.

لا يقال: إنّا لا نجد للمعنى الحرفي سوىٰ وجود الطرفين عيناً ولا أثراً، فإنّا إذا قلنا: «زيد في الدار» مثلاً لا نجد سوىٰ «زيد» و«الدار» شيئاً آخر، فأين

---

(١) أي وجود مستقلّ في ذاته لا يحتاج في تصوّره إلىٰ تصوّر غيره، في مقابل وجود الرابط الذي هو وجود في غيره، ويحتاج في لحاظه إلىٰ لحاظ طرفيه. منه مدّ ظلّه.

(٢) هذا في مقابل العرض الذي هو مستقلّ في ذاته، لا يحتاج في تصوّره إلىٰ تصوّر غيره، لكنّه يحتاج في وجوده الخارجي إلىٰ موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.

(٣) هذا في مقابل جميع الممكنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلىٰ العلّة، فلا تكون موجودةً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.

وجود المعنى الحرفي؟

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنّه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثمّ شككت في أنّ زيداً هل دلكه به أم لا، شككت لا محالة في أنّ الجدار صار أبيض أم لا. فهاهنا معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة أُخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: **الأُولى**: وجود الجدار، **الثانية**: وجود البياض، وهما متيقّنتان، **الثالثة**: صيرورة الجدار أبيض، وهي مشكوكة، وحيث إنّه لابدّ من تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ويستحيل اتّحادهما فالواقعيّة المحكيّة بالقضيّة الأخيرة غير الواقعيّة المحكيّة بالأُولى أو الثانية.

وأمّا كون وجوده وجوداً لا في نفسه، فلأنّ النسبة والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسي لزمه أن لا يكون مفاد القضيّة الحمليّة ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فنحتاج حينئذٍ إلىٰ الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودةً في نفسها احتجنا إلىٰ رابطة أُخرى، وهكذا إلىٰ ما لا يتناهى.

ويترتّب على ذلك: أنّ الأسماء موضوعة للماهيّات القابلة للوجود في نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد في الذهن كذلك، وهي التي تقع في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعة للنسب والروابط

الموجودة لا في أنفسها المتقوّمة بالغير بحقيقة ذاتها لا بوجوداتها فقط[1]، ولا تقع في جواب ما هو، فإنّ الواقع في جواب ما هو ما كان له ماهيّة تامّة، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له، ولذا لا يدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبة والربط، فإنّه من المفاهيم الاسميّة الاستقلاليّة في عالم مفهوميّتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبة والربط، أي ما هو بالحمل الشائع نسبة وربط، الذي نسبة ذلك المفهوم إليه نسبة العنوان إلىٰ المعنون، لا الطبيعي وفرده، فإنّه متّحد معه ذهناً وخارجاً، دون العنوان، فإنّه لا يتعدّىٰ عن مرحلة الذهن إلىٰ الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و«شريك الباري» و«اجتماع النقيضين» فإنّ نسبة هذه المفاهيم إلىٰ واقعها نسبة العنوان إلىٰ المعنون، لا الطبيعي وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا تتعدّى عن مرحلة الذهن إلىٰ الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعي، فمفهوم النسبة والربط نسبة وربط بالحمل الأوّلي الذاتي، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعي، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبةً وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبة واقعه لا مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلىٰ عناية زائدة، كما هو الحال في قولهم: «شريك الباري ممتنع» و«اجتماع النقيضين مستحيل» و«المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكومة بها، كيف

---

(١) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلىٰ الغير في وجودها الخارجي فقط، وأمّا بالنسبة إلىٰ حقيقة الذات فهي مستقلّة، ولذا لا تحتاج في تصوّرها إلىٰ غيرها. م ح ـ ى.

وإنّها موجودة غير معدومة ولا ممتنعة.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعة لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شيء لشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات المركّبة الإيجابيّة، أو «ثبوت الشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهليّات البسيطة، أو كانت من النسب الخاصّة المقوّمة للأعراض النسبيّة، ككون الشيء في الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأمّا الموضوع بإزاء مفاهيمها فهي ألفاظ «النسبة» و«الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيّة عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف والأدوات[١].

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني﴾.

نقد نظريّة المحقّق الاصفهاني من قبل المحقّق الخوئي وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات بوجوه:

منها: أنّه لا وجود للنسبة والربط في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض، وأمّا البرهان الذي ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صفتي اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادّتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشيء في آنٍ واحد من جهة واحدة، إلّا أنّ تحقّقهما في الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقهما في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فرده ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقاً لصفة اليقين والآخر متعلّقاً لصفة الشكّ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولكن شكّ في أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقةً،

(١) نهاية الدراية ١: ٥١.

وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلىٰ الطبيعي متعلّق لليقين، ومن جهة انتسابه إلىٰ الفرد متعلّق للشكّ.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الاصفهاني من لزوم تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة فهو وإن كان كذلك، إلّا أنّه يكفي التغاير ذهناً، ولا يلزم التغاير خارجاً[1].

وفيه: أنّ تغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة الذي ادّعاه المحقّق الاصفهاني ﷺ ليس بمعنى أنّ لهما وجودين مستقلّين، بل بمعنى أنّهما واقعيّتان متغايرتان، وإن كانت إحداهما فانية في الأُخرى، وهذا واضح بملاحظة المثال الذي ذكره، فإنّ وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقّنان، وكلّ منهما واقعيّة مستقلّة، وصيرورة الجدار أبيض واقعيّة ثالثة مشكوكة وفانية فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعيّات مستقلّة في الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفاية التغاير الذهني بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، فإنّ اليقين والشكّ إذا تعلّقا بالخارج كما في المقام فلا معنى للقول بكفاية التغاير الذهني بينهما.

نعم، لا يجب تغاير المتيقّن والمشكوك بحسب الوجود الخارجي، والمحقّق الاصفهاني ﷺ أيضاً لا يدّعي ذلك، بل يكفي تغايرهما بحسب الواقعيّة، وهذا النحو من المغايرة متحقّق في المثال الذي ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإنّ واقعيّة وجود الإنسان في الدار غير واقعيّة وجود زيد فيها، وإن كانا متّحدين خارجاً، كما أنّا إذا تيقّنّا بوجود زيد مثلاً في الدار تيقّنّا أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامي والجسم المطلق فيها، وكلّها متّحدة في الوجود

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٧٩.

الخارجي لكن واقعيّة كلّ منها غير الواقعيّات الأُخر.

فعند دخول زيد في الدار تحقّق حقائق خمسة فيها: ١ـ زيد، ٢ـ الإنسان، ٣ـ الحيوان، ٤ـ الجسم النامي، ٥ـ الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلّها متيقّنة، كما إذا علمنا بدخول زيد في الدار، وكلّها مشكوكة، كما إذا شككنا في وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقّنة وبعضها مشكوكة، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشككنا في أنّه أيّ نوع من أنواعه، فلنا حينئذٍ ثلاث واقعيّات متيقّنة وواقعيّتان مشكوكتان، كما هو واضح.

والحاصل: أنّ المحقّق الاصفهاني‌ﷺ لا يدّعي مغايرة القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة من حيث الوجود الخارجي، بل يقول بلزوم التغاير بينهما من حيث الواقعيّة، واتّحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتّحادهما بحسب الواقعيّة.

ومنها: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبة والربط وجوداً في الخارج في مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلّم أنّ الحروف موضوعة لها، إذ لا يمكن الوضع لواقع النسبة والربط، للزوم تصوّر المعنى وإحضاره في الذهن عند الوضع، ولا يمكن إحضار واقع الربط في الذهن، لأنّه موجود في الخارج، والموجود في الخارج بما هو كذلك لا يمكن أن يحضر في الذهن[1].

وفيه: أنّ هذا الإشكال لو تمّ لجرى في الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أيضاً، والحقّ أنّه ممكن، وهو «مدّ ظله» أيضاً قائل بإمكانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

ونحن وإن ناقشنا في التمثيل له بالأعلام، إلّا أنّ مناقشتنا كانت لأجل انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضروريّة بشرط المحمول، لا لما ذكره بعض

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨١.

الأعلام «مدّ ظلّه».

على أنّا منعنا كون الأعلام مثالاً للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمكانه، وما ذكره بعض الأعلام يقتضي استحالة هذا القسم من الوضع.

وحلّه أنّ الموجودات الخارجيّة بوصف كونها في الخارج وإن لم تحضر في الذهن، إلّا أنّ صورتها تحضر فيه، وهذه الصورة تكون ملحوظة بالذات وما في الخارج يكون ملحوظاً بالعرض، ويكفي عند الوضع أن يكون المعنى ملحوظاً بالعرض.

فلا إشكال في إمكان أن يتصوّر الواضع مفهوم النسبة والربط ثمّ يضع الحروف لواقع النسبة والربط الذي يكون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[1]، وإن كان بينهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبة وواقعها من قبيل العنوان والمعنون كما تقدّم[2]، والعامّ والخاصّ في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الطبيعي وأفراده.

ومنها: أنّا لو سلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود الخارجي، ولكنّا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأنّا نجد لها استعمالات متعدّدة كلّها بنحو الحقيقة، ومع ذلك يستحيل في بعضها تحقّق النسبة والربط، مثلاً لا فرق بين قولنا: «الوجود للإنسان ممكن» وبين قولنا: «الوجود لله تعالىٰ ضروري» و«الوجود لشريك الباري ممتنع» فإنّ كلمة اللام في جميع ذلك تستعمل في معنى واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصيّة ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية تجوّز في شيء منها، مع أنّ تحقّق الربط بين الوجود

(١) هذا بناءً على المشهور الذين منهم المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الأُستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما تقدّم. م ح ـ ي.

(٢) تقدّم في ص ١٨٤.

والإنسان ممكن، حيث إنّ للإنسان ماهيّة مغايرة للوجود، بخلاف المثالين الأخيرين، حيث لا يمكن تحقّق الربط بين الوجود وبين الله تعالىٰ، لأنّه عين الوجود لا مرتبط به، ولا بينه وبين شريك الباري، فإنّه لا يرتبط بالوجود، لأنّه يستحيل عليه[1].

وفيه: أنّ هذه القضايا الحمليّة بملاحظة جميع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تكون في الواقع هكذا: «الوجود الإمكاني للإنسان» و«الوجود الضروري لله تعالىٰ» و«الوجود الممتنع لشريك الباري» وعلى هذا لا إشكال في تحقّق الربط في جميعها، فإنّ العينيّة متحقّقة بين الله تعالىٰ وأصل الوجود، لا بينه وبين ضرورته، بل ضرورة الوجود ترتبط به، والاستحالة متحقّقة بين شريك الباري وأصل الوجود لا بينه وبين امتناعه، بل امتناع الوجود يرتبط به.

وبالجملة: لا يرد شيء من هذه الإشكالات على المحقّق الاصفهاني ﵀، فما ذهب إليه صحيح متين إلّا في بعض الحروف التي يكون معناها إيجاديّاً.

٦ـ نظريّة المحقّق الخوئي «مدظله» في وضع الحروف

قال بعض الأعلام «مدظله» ـ على ما في كتاب المحاضرات وحاشية التقريرات ـ: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقةً، ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهة فيه. ونتكلّم في أنّ المعاني الحرفيّة التي تباين الاسميّة بتمام الذات ما هي؟

فنقول: إنّ الحروف على قسمين:

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨١.

أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصة والمعاني الإفراديّة، كـ«من» و«إلىٰ» و«على» ونحوها[1].

والثاني: ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنّي والترجّي وغير ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّة في عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلىٰ النسب والروابط الخارجيّة، ولا إلىٰ الأعراض النسبيّة الإضافيّة، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو في نفس المعنى، سواء كان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّة بكلّيّتها وجزئيّتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلىٰ غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التي تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلىٰ هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلىٰ الحصص المنوّعة كإطلاق «الحيوان» مثلاً بالإضافة إلىٰ أنواعه التي تحته، أو بالقياس إلىٰ الحصص المصنّفة أو المشخّصة، كإطلاق «الإنسان» بالنسبة إلىٰ أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلىٰ حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن.

ومن البديهي أنّ غرض المتكلّم في مقام التفهيم والإفادة كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهيم حصّة خاصّة منه، فيحتاج حينئذٍ إلىٰ مبرز لها في الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهي الحصص والحالات بل عدم تناهي حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعاني الكثيرة، فلا محالة

---

(١) وأكثر الحروف تكون من قبيل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.

يحتاج الواضع الحكيم إلىٰ وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلّم تفهيمها، وليس ذلك إلّا الحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصة: كهيئات المشتقّات وهيئة الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلّم متعهّد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضيّة الحقيقيّة» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهة عدم تناهي الحصص.

فكلمة «في» في جملة: «الصلاة في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفي مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلىٰ كلّ فرد. وأمّا كلمتا «الصلاة» و «المسجد» فهما مستعملتان في معناهما المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلاً.

ومن هنا كان تعريف الحرف بـ«ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز في الأذهان من أنّ المعنى الحرفي خصوصيّة قائمة بالغير وحالة له.

وبكلمة واضحة: إنّ وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا في مسألة الوضع، فإنّ القول بالتعهّد لا محالة يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلّق بتفهيم الطبيعي وقد يتعلّق بتفهيم الحصّة، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة يتعهّد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهيم

حصّة من طبيعي «الماء» مثلاً كماء له مادّة أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّة لا ينفعل بالملاقاة» أو «ماء البئر معتصم» فكلمة اللام في الأوّل وهيئة الإضافة في الثاني تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعة السارية إلىٰ كلّ فرد، بل خصوص حصّة منه.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجودة في الخارج أو معدومة، ممكنة كانت أو ممتنعة، ومن هنا يصحّ استعمالها في صفات الواجب تعالىٰ، والانتزاعيّات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريّات كالأحكام الشرعيّة والعرفيّة بلا لحاظ عناية في البين، مع أنّ تحقّق النسبة في تلك الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطة» مستحيل.

وجه الصحّة هو أنّ الحروف وضعت لإفادة تضييق المعنى في عالم المفهوميّة، مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضييقه وتخصيصه بخصوصيّة ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و«ثبوت القدرة لله تعالىٰ ضروري» و«ثبوت الوجود لشريك الباري ممتنع» فكلمة «اللام» في جميع ذلك استعملت في معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصيّة ما في عالم المعنى بلا نظر لها إلىٰ كونه محكوماً بالإمكان في الخارج أو بالضرورة أو بالامتناع، فإنّ كلّ ذلك أجنبي عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عناية في شيء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق في مقام الإثبات والدلالة، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسميّة على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهي تكشف عن تعلّق

قصد المتكلّم بإفادة ضيق المعنى الاسمي، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلّا الضيق في عالم المفهوميّة من دون لحاظ نسبة خارجيّة حتّى في الموارد الممكنة كما في الجواهر والأعراض، فضلاً عمّا يستحيل فيه تحقّق نسبة ما كما في صفات الواجب تعالىٰ وما شاكلها.

وعلى الجملة: حيث إنّ الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملين[1] بمقتضى تعهّداتهم النفسانيّة يتعهّدون أن يتكلّموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلّق أغراضهم بتفهيم حصص المعاني وتضييقاتها، فلو أنّ أحداً تعلّق غرضه بتفهيم الصلاة الواقعة بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: «الصلاة بين الحدّين حكمها كذا» وهكذا.

والذي دعاني إلىٰ اختيار هذا القول أسباب أربعة:

السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس في المعاني الأُخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في باب الوضع من أنّ حقيقة الوضع هي: «التعهّد والتباني» ينتج الالتزام بهذا القول لا محالة، ضرورة أنّ المتكلّم إذا قصد تفهيم حصّة خاصّة فبأيّ شيء يبرزه إذ ليس المبرز له إلّا الحرف أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقة ذلك للوجدان ومطابقته لما ارتكز في الأذهان، فإنّ الناس يستعملونها لإفادة حصص المعاني وتضيّقاتها في عالم المعنى، غافلين

---

(١) «فالمستعملون» صحيح. م ح - ى.

عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقّق النسبة بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذّبها صريح الوجدان والبداهة كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعيّاً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره(١).

إنتهى كلامه ملخّصاً(٢).

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي في وضع الحروف

أقول: قد ظهر لك ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثة الأُول، فإنّ قول المحقّق الاصفهاني‌﵀ لم يكن باطلاً، والمعنى الذي اختاره أيضاً كان مشتركاً فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع كما عرفت في جواب ما أورده عليه بعض الأعلام من الإشكال(٣).

وكون حقيقة الوضع «التعهّد والتباني» فقد عرفت فساده في ذلك البحث(٤).

بقي مسألة الوجدان، وهو يقضي بخلاف ما ذكره، فإنّ الجمل الخبريّة التي استعملت فيها الحروف كقولنا: «زيد في الدار» مبيّنة للمعنى المضيّق، فالمعنى يكون في الواقع مضيّقاً والحرف مبيّن له، لا أنّه يضيّقه ويقيّده، وأمّا الجمل الإنشائيّة كقولنا: «صلِّ في المسجد» فالحروف المستعملة فيها وإن كانت للتضييق، إلّا أنّ المراد به تضييق واقعي خارجي، لا بحسب الاستعمال ومقام

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٨٥.

(٢) ولم يتعرّض الأُستاذ«مدّ ظلّه» لكلام المحقّق الخوئي«مدّ ظلّه» حول القسم الثاني من الحروف، أعني ما يدخل على المركّبات التامّة ومفاد الجملة، فمن أراده راجع المحاضرات ١: ٨٠. م ح ـ ى.

(٣) راجع ص١٨٨ وما بعدها.

(٤) راجع ص١٣٣.

الدلالة فقط، سيما على القول بكون الأحكام تابعة للمصالح الواقعيّة، كما ذهب إليه بعض الأعلام أيضاً.

على أنّ الحروف متعدّدة ومختلفة، ولا يمكن أن يكون كلّها بمعنى «التضييق» وإلّا لصحّ استعمال بعضها مكان بعض مع وضوح عدم صحّة استعمال كلمة «في» مكان «على» مثلاً وبالعكس، فلا يكون جميع الحروف بمعنى التضييق المطلق، بل كلّ واحد منها دالّ على تضييق خاصّ مغاير لما دلّ عليه سائر الحروف، فإنّ التضييق الابتدائي الذي يستفاد من كلمة «من» غير التضييق الانتهائي الذي يستفاد من كلمة «إلىٰ»، والتضييق الاستعلائي المدلول بكلمة «على» مغاير للتضييق الظرفي المدلول بكلمة «في» فلا يصحّ القول بكون الحروف موضوعة لتضييق المفاهيم الاسميّة، من دون تبيين أنواعه الخاصّة.

أضف إلىٰ هذا أنّ التضييق عمل المتكلّم، فهو عبارة أُخرى عن الإيجاد، فالمعنى الذي اختاره بعض الأعلام يرجع إلىٰ ما ذهب إليه المحقّق النائيني ﷺ.

٧ـ القول المختار

لا ريب في أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهي أكثر الحروف، مثل «من» و«إلىٰ» في قولنا: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» وإيجاديّة، نحو حروف النداء والتأكيد.

ولا ريب أيضاً في أنّ الحروف تارةً تستعمل في الجمل الخبريّة، كالمثال المتقدّم، وأُخرى في الجمل الإنشائيّة، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة».

وعلينا أن نكون ملتفتين إلىٰ هذه الأنواع لكي ندخل في بحث المعنى الحرفي

على بصيرة كاملة، فنقول:

التحقيق يقتضي النظر إلىٰ ثلاث مراحل حتّى يتّضح لنا معنى الحروف الحاكية المستعملة في الجمل الخبريّة مثل «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» ونحن نتمسّك هنا بقضاوة الوجدان، وإن أقام عليه المحقّق الاصفهاني البرهان.

الأولى: مرحلة الواقعيّة المتحقّقة في الخارج:

إنّ الوجدان حاكم بأنّ زيداً إذا سار من البصرة إلىٰ الكوفة يكون لنا سوى الواقعيّات الأربعة، وهي «السير، زيد، البصرة والكوفة» واقعيّتان أُخريان، وهما «كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه» وإلّا لم يكن فرق بين واقعيّة سيره من البصرة إلىٰ الكوفة وبين عكسها، مع أنّ الفرق بينهما في الخارج بديهي.

نعم، كون البصرة ابتداء السير والكوفة انتهائه وجودان متعلّقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألّهين في الممكنات من أنّ وجودها عين الربط بالواجب تعالىٰ، لا أنّها أشياء لها الربط، فواقعيّة كون البصرة ابتداء السير أيضاً هي الربط بين البصرة والسير، وواقعيّة كون الكوفة انتهائه أيضاً هي الربط بين الكوفة والسير.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أنّ الحكماء قالوا بانحصارها في الجوهر والعرض.

قلت: لا ضير في ذلك، فإنّه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذي ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

الثانية: مرحلة تصوّر المخاطب وحصول صورة الواقعيّة الخارجيّة في ذهنه بتوسّط الكلام:

إذا قلت: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» يتصوّر المخاطب لا محالة عند استماعه هذه الجملة الواقعيّات الستّة التي كانت أربعة منها واقعيّات مستقلّة، واثنتان منها غير مستقلّة، ولم يحصل الواقعيّتان الأخيرتان في ذهنه إلّا كما هما في الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحيث يحصل في ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورة الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معك عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام صادقاً.

الثالثة: مرحلة الألفاظ:

كما أنّ المعاني الحرفيّة كانت غير مستقلّة بالنظر إلىٰ واقعيّتها، وبالنظر إلىٰ حصولها في ذهن المخاطب، كذلك يعامل النحويّون مع الحروف ـ أعني الألفاظ الدالّة عليها ـ معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا في المثال: «من البصرة، وإلىٰ الكوفة يتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم يقولوا في مثل «ضرب زيدٌ عمراً»: زيد وعمرو يتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.

فلم يكن ذلك إلّا لأجل تطابق اللفظ والمعنى، فحيث إنّ معاني حروف الجرّ غير مستقلّة جعلوا ألفاظها أيضاً كذلك، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظين الدالّين عليهما أيضاً مستقلّين.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكية عن معنى غير مستقلّ بالنظر إلىٰ المراحل الثلاث: مرحلة الواقعيّة، ومرحلة تصوّر المخاطب، ومرحلة استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمة «في» مثلاً وحدها لم يكن لها معنى أصلاً.

ولنا قسم آخر من الحروف إيجادي، كحروف التأكيد والقسم والنداء، فإنّ التأكيد مثلاً ليس له واقعيّة خارجيّة حتّى تكون حروفه حاكية عنها، فإنّا قد نعبّر عن قيام زيد بـ«زيد قائم» وقد يقتضي الدواعي أنّ نعبّر عنه بـ«إنّ زيداً لقائم» مع أنّ الواقع في كليهما واحد، فحروف التأكيد لإيجاد التأكيد لا لحكايته، وهكذا الحال في حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإيجاديّة.

كيفيّة وضع الحروف

الحقّ عندنا أنّ وضعها ـ سواء كانت حاكية أو إيجاديّة ـ نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالمعنى المشهور، فإنّ الواضع عند وضع كلمة «من» مثلاً تصوّر مفهوم «النسبة الابتدائيّة» ثمّ وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائيّة الواقعيّة، لا للمفهوم المتصوّر.

إن قلت: هذا من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وقد قلت باستحالته[1].

قلت: لا، فإنّ مراد المشهور من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أن يكون النسبة بين المعنى المتصوّر والموضوع له نسبة الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، ونحن لا نقول به في وضع الحروف، فإنّ النسب الواقعيّة ليست مصاديق لمفهوم النسبة، إذ المفهوم ليس بنسبة أصلاً، فإنّ حقيقة النسبة هي الوجود الرابط المتعلّق بالطرفين المندكّ فيهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فكيف يمكن أن تكون النسبة بينهما نسبة الطبيعي والأفراد؟!

---

(١) راجع ص١٦٢.

نعم، تكون النسبة بينهما نسبة العنوان والمعنون كما قال المحقّق الاصفهاني ﵀، ويكفي تصوّر العنوان في مقام الوضع للمعنونات.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ﵀ أورد إشكالاً على كون الموضوع له في الحروف خاصّاً، وهو أنّ الحرف وإن كان حاكياً عن الجزئي الخارجي في الجمل الخبريّة، إلّا أنّه ليس كذلك إذا استعمل في تلو الأوامر والنواهي، ضرورة أنّا إذا قلنا: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة» يكون المعنى كلّيّاً لا جزئيّاً، فأين خصوصيّة الموضوع له[1]؟!

ويمكن بناءً على ما ذهبنا إليه من كون الحروف إمّا حاكية وإمّا إيجاديّة تصوير إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الحروف المستعملة في تلو الأوامر والنواهي لا يتصوّر أن تكون حاكية ولا إيجاديّة، فأين انحصارها فيهما؟!

وأُجيب عمّا أورده المحقّق الخراساني ﵀ بأنّ المعاني الحرفيّة حيث تكون ربطاً بين الطرفين ومندكّةً فيهما تكون تابعة لهما، فإن كانا جزئيّين، كقولنا: «زيد في الدار» كان المعنى الحرفي أيضاً جزئيّاً، وإن كان أحدهما أو كلاهما كلّيّاً كان هو أيضاً كلّيّاً، فإذا قلنا: «كلّ علماء الحوزة العلميّة في المدرسة الفيضيّة» مثلاً، يكون معنى «في» كلّيّاً، لأجل كلّيّة أحد طرفيها، والمثال من هذا القبيل، لأنّ كلّاً من البصرة والكوفة وإن كانت جزئيّة خارجيّة، إلّا أنّ السير يكون كلّيّاً، لامتناع تعلّق الأمر بالجزئي الخارجي، لأنّ الشيء ما لم يوجد لا يكون جزئيّاً، وبعد وجوده لا يمكن تعلّق الأمر به، لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فالسير المأمور به يكون كلّيّاً لا محالة، فيكون معنى «من» و«إلىٰ» كلّيّاً بتبع كلّيّته.

(١) كفاية الأُصول: ٢٥.

أقول: هذا وإن أمكن أن يكون جواباً عن الإشكال الأوّل، إلّا أنّه لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الثاني، وهو كيفيّة انحصار الحروف في القسمين.

وأجاب عمّا أورده المحقّق الخراساني ﷺ سيّدنا الأُستاذ الأعظم «مدّ ظله» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حيث تكون موضوعة لأنحاء النسب والروابط تكون من قبيل المشترك اللفظي، إلّا أنّ الوضع هنا واحد، والمعاني غير متناهية، بخلاف المشترك اللفظي المصطلح، فإنّ الوضع هناك متعدّد بتعدّد المعاني، والمعاني أيضاً متناهية، فإذا قلنا: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة» يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ودعوى عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعة، ولو سلّمنا عدم الجواز لاختصّ بالمشترك اللفظي المصطلح، أعني الأسماء التي لا تبعيّة لها في دلالتها، بخلاف الحروف التي استعمالها ودلالتها وتحقّقها تبعيّة غير مستقلّة، فيكون هذا النحو من الاستعمال في الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكي غير متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التكثّر في الدلالة والاستعمال تبعي لا استقلالي[1].

أقول: والحقّ في الجواب أنّ الكلّيّة في قولنا: «سر من البصرة إلىٰ الكوفة» لا تتصوّر إلّا بحسب الزمان والطريق والمركب ونحوها، وهذه الأُمور وإن كانت عند الأخبار مشخّصةً، إلّا أنّ الجملة الخبريّة أيضاً لا تكون حاكيةً عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» لا يدلّ على أزيد من صدور السير من المتكلّم مع كون ابتدائه البصرة وانتهائه الكوفة، وأمّا زمان السير وطريقه ومركوبه فهي وإن كانت متعيّنة في الواقع، إلّا أنّ الجملة

(١) تهذيب الأصول ١: ٤٦.

لا تحكي عنها.

ولا ريب في أنّ المحكيّ بهذه الجملة الخبريّة تمام معناها، والقول بأنّ المحكيّ بها بعض المعنى خلاف الوجدان.

فمن هنا يعلم أنّ ما وضع له كلمة «من» مثلاً هو أنحاء النسب الابتدائيّة المتعلّقة بالطرفين المندكّة فيهما من دون أن يكون سائر الخصوصيّات كالزمان ونحوه دخيلةً فيه، ولا فرق فيه بين الحروف المستعملة في الجملة الخبريّة والإنشائيّة.

وهذا الجواب أجود من الجوابين الأوّلين، لأنّهما مبنيّان على تسلّم كلّيّة معاني الحروف المستعملة تلو الأوامر والنواهي وما في معناهما، إلّا أنّ الإشكال ينحلّ بناءً على الجواب الأوّل بتبعيّة معاني الحروف في الكلّيّة والجزئيّة لطرفيها، وبناءً على ما ذكره الإمام مدّ ظلّه بأنّ استعمال هذه الحروف تكون من قبيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

بخلاف ما ذكرناه، إذ لا مجال عليه للقول بكلّيّة المعنى الحرفي أصلاً، فإنّ الحروف الحاكية وضعت للإضافات الخاصّة وتستعمل فيها، ولا فرق في ذلك بين كونها في الجمل الخبريّة والإنشائيّة كما مرّ توضيحه.

والحاصل: أنّ الحروف على قسمين: حاكية، وهي أكثرها، كـ«من» و«إلىٰ» و«في» ونحوها، سواء استعملت في الجمل الخبريّة أو الإنشائيّة[1]، وإيجاديّة،

---

(١) توضيح ذلك: أنّ للحروف الحاكية واقعيّة خارجيّة محكيّة بها، إلّا أنّها تحقّقت سابقاً في موارد استعمال الحروف في حيّز الماضي، نحو «سرت من البصرة إلىٰ الكوفة» وستتحقّق في الآتي فيما إذا استعملت في حيّز المستقبل، مثل «سأسير من البصرة إلىٰ الكوفة» أو في حيّز الأمر، مثل «سر من البصرة إلىٰ الكوفة» بخلاف الحروف الإيجاديّة، حيث قد عرفت أنّه لا واقعيّة لمعانيها أصلاً، ألا ترى أنّه ليس للتأكيد مثلاً ←

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى في كلا القسمين غير مستقلّ، بل مندكّ في الطرفين.

والوضع في الكلّ بطريق واحد، فإنّ الواضع في مقام وضع كلمة «من» مثلاً لأنحاء النسب الابتدائيّة حيث لم يتمكّن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلىٰ تصوّر عنوان النسبة الابتدائيّة وأشار بها إلىٰ المعنونات، ثمّ وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلاً لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثمّ وضع اللفظ لتلك المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإنّا قلنا باستحالته فيما سبق.

هذا تمام الكلام في وضع الحروف.

← واقعيّة خارجيّة، سواء استعملت حروفه في حيّز الماضي، مثل «إنّ زيداً قام» أو في حيّز المستقبل، نحو «إنّ زيداً سيقوم» فلا فرق بين الجملة الأولى وبين قولنا: «زيد قام» ولا بين الثانية وبين قولنا: «زيد سيقوم» بحسب الواقعيّة الخارجيّة. م ح ـ ی.

القول في القضايا

إنّ المحقّق الخراساني ﷺ تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلك، فإنّ لها فوائد وثمرات كثيرة في بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضيّة الحمليّة إلىٰ أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلي ذاتي، أو شائع صناعي.

والحمل الأوّلي ما كان الموضوع فيه متّحداً مع المحمول بحسب الماهيّة، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و«الإنسان بشر» بناءً على اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم إجمالي للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلي للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» في الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلك العكس، فالحمل الأوّلي انقسم إلىٰ قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهيّة ومتّحدين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقيّاً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و«البياض أبيض» فإنّ إنسانيّة زيد ذاتي له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضيّة البياض، أو مصداقاً عرضيّاً له، كقولنا: «الجسم

أبيض» فإنّ أبيضيّة الجسم خارج عنه عارض له، ويسمّى الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثاني بالحمل الشائع بالعرض.

فأقسام القضايا الحمليّة بهذا التقسيم أربعة.

البحث حول أجزاء القضايا

ذهب المشهور إلىٰ أنّ القضايا الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء، ولا فرق في ذلك بين الواقع والملفوظ والمعقول.

توضيح ذلك: أنّ زيداً إذا قام في الخارج، وحكيت ذلك لصديقك بقولك: «زيد قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضايا:

أ ـ الواقعيّة الخارجيّة التي نعبّر عنها بالقضيّة المحكيّة.

ب ـ القضيّة الملفوظة أو اللفظيّة، وهي قولك: «زيد قائم».

ج ـ القضيّة المعقولة، وهي ما تعقّله وتصوّره صديقك عند سماع القضيّة اللفظيّة.

والمشهور قالوا بتركّبها من ثلاثة أجزاء في جميع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعيّة الخارجيّة مركّبة من ثلاثة أُمور: زيد والقيام والربط بينهما، أي كون زيد قائماً. والقضيّة اللفظيّة أيضاً مركّبة من الموضوع والمحمول والهيئة التركيبيّة، ولذا تحكي عن الواقع كما هو، وهكذا القضيّة المعقولة، فإنّ السامع لقولنا: «زيد قائم» يتصوّر تلك الأُمور الثلاثة الواقعيّة.

هذا هو المشهور بينهم.

والتحقيق في ذلك يستدعي رسم مقدّمتين:

الأُولى: أنّ النسبة ـ كما قلنا عند تحقيق المعاني الحرفيّة ـ ليست أمراً وهميّاً تخيّليّاً، بل لها واقعيّة خارجيّة متعلّقة بالطرفين، ولابدّ من كون الطرفين

متغايرين، إذ لا معنى لتحقّق النسبة في شيء واحد.

الثانية: أنّا وإن تصوّرنا للقضيّة ثلاث مراحل، إلّا أنّ الأصالة للواقع، وأمّا اللفظ والتعقّل فهما تابعان له، حيث إنّ اللفظ حاكٍ عن الواقع والسامع ينتقل من طريق سماع اللفظ إليه، فالقضيّة الأصليّة هي القضيّة الواقعيّة.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا يعقل تحقّق النسبة في القضايا الحمليّة أصلاً.

أمّا في الحمل الأوّلي الذاتي فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» يتّحد الموضوع والمحمول ماهيّة ومفهوماً ووجوداً، فلا مغايرة بينهما بوجه[1] حتّى يتحقّق النسبة والربط بينهما.

ودعوى أنّ المثال المذكور ونحوه لا يكون قضيّة إلّا بحسب الظاهر، باطلة، لأنّه قضيّة واقعاً، بل من أصدق القضايا، وعلى تقدير تسليم هذه الدعوى فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع في القضايا الواقعيّة لا الصوريّة.

فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيّةً في الواقع، يتوجّه على المشهور إشكال عدم تحقّق النسبة فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق»[2] فإنّ الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغايرين مفهوماً، إلّا أنّهما متّحدان ماهيّةً ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبة بينهما، لعدم التغاير بينهما في الواقعيّة المحكيّة التي هي المرحلة

(١) وأمّا المغايرة الاعتباريّة المصحّحة للحمل فهي مجرّد اعتبار لا واقعيّة لها، فلا يتحقّق بها الربط الذي يكون من الواقعيّات، على أنّ توقّف صحّة الحمل على اعتبار المغايرة لا أصل له، بل اعتبارها يورث الإشكال كما سيأتي تحقيقه في مبحث ملاك الحمل من مباحث المشتقّ ص٤٨٥. م ح ـ ى.

(٢) هذا هو القسم الثاني من الحمل الأوّلي، أعني ما يتّحد فيه الموضوع مع المحمول ماهيّةً لا مفهوماً. م ح ـ ى.

الأصيلة للقضيّة.

وأمّا في الحمل الشايع بالذات، فلأنّ قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيئان في الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتّى يتصوّر تحقّق النسبة والربط بينهما.

وأمّا الحمل الشايع بالعرض فتحقيقه أنّ زيداً إذا اتّصف بالقيام، فلا ريب في أنّ لنا ثلاث واقعيّات متغايرة في الخارج: زيد والقيام واتّصاف زيد بالقيام.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّا تارةً نحكي عن هذه الواقعيّات بـ«زيد قائم» وأُخرى بـ«زيد له القيام».

ولا يصحّ القول بتحقّق النسبة في القضيّة الأُولى، لأنّ القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلّا أنّ المحمول في هذه القضيّة لفظ «القائم» الذي هو عبارة عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب في أنّه متّحد في الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذي يحتاج إلىٰ النسبة والربط، هو «القيام» الذي لم يحمل على زيد، والذي حمل عليه، هو «القائم» الذي لا يعقل فيه تحقّق النسبة.

وأمّا القضيّة الثانية أعني «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد في الدار» و«زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبة بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.

لأنّا إن قلنا بمقالة النحويّين من كونها مأوّلة، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و«زيد كائن في الدار» و«زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» في اتّحاد الموضوع والمحمول واقعاً.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و«في الدار» و«على السطح» من غير تقدير، فالنسبة مربوطة بالحرف المستعمل في القضيّة، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

«الجسم له البياض» و«زيد في الدار»: «الجسم الذي له البياض» و«زيد الذي في الدار» كانت النسبة باقية مع عدم بقاء القضيّة. الثاني: أنّ النسبة في مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإنّ الارتباط واقع بين زيد والدار مثلاً مع أنّ المحمول مجموع «في الدار» من الجارّ والمجرور، ولا نسبة بين هذا المجموع وبين زيد. فالذي بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذي هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبة وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبة لأجل القضيّة.

فتبيّن أنّه ليس لنا في القضايا الموجبة قضيّة مركّبة من ثلاثة أجزاء؛ لعدم تعقّل النسبة فيها.

وأمّا السوالب فظاهر كلام المشهور يعمّها، فهي أيضاً عندهم مركّبة من الموضوع والمحمول ونسبة السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأنّ السلب ليس بشيء حتّى تتحقّق النسبة بينه وبين شيء آخر وجودي، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً في الخارج، كما في مثل «زيد ليس في الدار» وأمّا إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ زيداً إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شيء آخر لكي يتحقّق النسبة السلبيّة بينه وبين زيد.

وبعبارة أُخرى: إذا قلنا: «زيد ليس في الدار» فكلّ من «زيد» و«الدار» وإن كانا موجودين في الخارج، إلّا أنّ السلب أمر عدمي لا تتحقّق النسبة بينه وبين شيء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلىٰ كون السلب عدميّاً أنّه ليس في الخارج قيام كي تتحقّق نسبة سلبه إلىٰ زيد.

نعم، لو قلنا بأنّ مرادهم من «نسبة السلب» سلب النسبة ـ وإن كان خلاف ظاهره ـ فهو صحيح في مثل «زيد في الدار» فقط، فإنّ كلّاً من «زيد»

و«الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أنّ القول بتركّب القضايا الحمليّة من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقّق النسبة لا في الموجبات ولا في السوالب أصلاً.

وبهذا ظهر فساد قول المنطقيّين: «العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق وإلّا فتصوّر» وقول أهل البلاغة في تعريف الصدق: «الصدق في القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا يقال: كلامكم يقتضي خلوّ القضيّة المحكيّة عن النسبة، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيّة اللفظيّة والمعقولة مركّبة من ثلاثة أجزاء.

فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيّة الواقعيّة المحكيّة، وأمّا اللفظيّة الحاكية وكذا المعقولة فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبة كانت القضيّة اللفظيّة أيضاً خالية عنها، وإلّا فلم تكن مطابقة للواقع ومرآةً له، فلم تكن صادقة، والقضيّة المعقولة أيضاً لابدّ من أن تكون مطابقة للواقع، لأنّها صورته المرتسمة في ذهن المخاطب عند سماع القضيّة اللفظيّة.

ملاك الحمل في القضايا

إن قلت: لو كانت القضايا الحمليّة خالية عن النسبة، فما ملاك الحمل فيها؟

قلت: ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة كما قال المحقّق الخراساني‏ في مبحث المشتقّ[1].

وأكمل مراتب الهوهويّة هو الاتّحاد في المراحل الثلاث، أعني في المفهوم والماهيّة والوجود الخارجي، كما في قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

---

(١) وكلامه هذا وإن كان حقّاً، إلّا أنّه مغاير لما اختاره في مبحث إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، من تركّب القضيّة من ثلاثة أجزاء كما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.

الاتّحاد في الماهيّة والوجود، كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد في الوجود فقط، كما في الحمل الشائع الصناعي بقسميه، مثل «البياض أبيض» و«الجسم أبيض».

نعم، يمكن الإشكال في تحقّق الاتّحاد في مثل «الجسم له البياض» و«زيد في الدار» من الحمليّات بالحمل الشايع بالعرض، لكنّ الحقّ كما قال النحويّون أنّها مأوّلة بتقدير «كائن» و«ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بين الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم يتحقّق الاتّحاد بينه وبين ما هو المحمول بحسب الظاهر.

هذا في القضايا الموجبة.

وأمّا في السوالب ـ وهي التي يكون الملاك فيها نفي الهوهويّة والاتّحاد ـ فلابدّ من ملاحظة نفي الاتّحاد الذي لوحظ ثبوته في موجباتها.

ففي الحمليّات بالحمل الشايع مثل «زيد ليس بقائم» لابدّ من لحاظ نفي الهوهويّة بحسب الوجود[1] لأنّ الهوهويّة في موجباتها كانت بملاكه[2].

وفي مثل «الإنسان ليس بحيوان ناهق» لابدّ من لحاظ نفي الاتّحاد بحسب الماهيّة[3]، لأنّ الاتّحاد في ما يسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حيوان ناطق» يكون بحسبها.

---

(١) والموضوع والمحمول في مثله وإن لم يكونا متّحدين بحسب الماهيّة والمفهوم أيضاً، إلّا أنّ نفي الاتّحاد بملاكهما لم يكن ملحوظاً. م ح ـ ى.

(٢) فقضيّة «زيد إنسان» صادقة بالحمل الشايع الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود، وكاذبة بالحمل الأوّلي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الماهيّة، لأنّ ماهيّة «زيد» غير ماهيّة «الإنسان». بخلاف قضيّة «زيد ليس بإنسان» فإنّها صادقة بملاك نفي الحمل الأوّلي، وكاذبة بملاك نفي الحمل الشايع كما لا يخفى. م ح ـ ى.

(٣) وأمّا نفي الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فليس بملحوظ. م ح ـ ى.

وأمّا مثل قضيّة «الإنسان ليس بحيوان ناطق» فإن اطلقت بملاك سلب الاتّحاد في المفهوم، كانت قضيّة صادقة، لعدم اتّحاد الموضوع والمحمول فيها مفهوماً وإن اتّحدا ماهيّةً ووجوداً، وإن أُطلقت بملاك سلب الاتّحاد في الماهيّة، كانت قضيّة كاذبة، عكس قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّه قضيّة كاذبة إن لوحظ الاتّحاد بحسب المفهوم، وصادقة إن لوحظ بملاك الماهيّة كما لا يخفى.

في الخبر والإنشاء

مسلك صاحب الكفاية ﵀ في الفرق بينهما

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني ﵀ قال باتّحاد المعنى الحرفي والاسمي في المراحل الثلاثة، أعني الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وفرّق بينهما بحسب مقام الاستعمال[1].

ثمّ قال بعد ذلك:

ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته[2]، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه[3].

توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى ذكر مقدّمة: وهي أنّ الجمل على ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض في الخبريّة، نحو «زيد قائم» وبعضها في الإنشائيّة نحو

---

(١) فذهب ﵀ إلى عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وما يسانخها من الأسماء، وفرّق بينهما بأنّ الاسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره. م ح ـ ى.

(٢) في هذه العبارة إشكال، فإنّ ظاهرها كون الاختلاف بين الخبر والإنشاء في المستعمل فيه، مع أنّ مراده أنّه في مقام الاستعمال، ولو قال: «فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في المعنى في مقام قصد حكايته، والإنشاء ليستعمل فيه في مقام قصد تحقّقه وثبوته» لكان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.

(٣) كفاية الأصول: ٢٧.

صيغة «افعل»[١] فلا يستعمل الأوّل في الإنشاء، ولا الثاني في الإخبار، وبعضها لا يتمحّض في أحدهما، بل يستعمل تارةً في الأوّل، وأُخرى في الثاني، كصيغ العقود، نحو «بعت» فإنّه بهذا اللفظ الواحد قد يستعمل في الخبر وقد يستعمل في الإنشاء، وهكذا الجمل الخبريّة التي تستعمل أحياناً في الإنشاء، نحو «يعيد» و«يغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الكفاية بيان الفرق في هذا القسم الأخير الذي لا يتمحّض في الإخبار ولا في الإنشاء، لا في القسمين الأوّلين، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلاً لأجل الإخبار غير ما وضع له لأجل الإنشاء، فيكون له معنى إخباري ومعنى إنشائي، أو له معنى واحد ويختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الكفاية: لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء في مقام الاستعمال مع اتّحادهما في الموضوع له والمستعمل فيه. فالداعي إلى الاستعمال في الإنشاء قصد إيجاد المعنى وفي الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

أقول: هذا التعبير لا يلائم ما تقدّم منه ﷺ في مبحث الحروف، فإنّه اعتقد هناك جزماً بكون الفرق بين معنى الاسم والحرف في مقام الاستعمال، وقال بعدم إمكان كونه في الموضوع له أو المستعمل فيه، وعبّر هاهنا بقوله: «لا يبعد...» الدالّ على عدم الاعتقاد الجزمي.

---

(١) فإنّ صيغة «افعل» لا تستعمل إلّا في الإنشاء، سواء أُريد بها الوجوب أو الندب أو الجواز، كما إذا وردت في مقام توهّم الحظر، فإنّ الأمر الوارد في مقام توهّم الحظر أيضاً لإنشاء مشروعيّة الفعل وجواز ارتكابه. نعم، قد تستعمل صيغة الأمر في معانٍ أُخرى، لكنّها معانٍ مجازيّة خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

المختار في الفرق بين الخبر والإنشاء

وعلى كلّ حال فمقتضى التحقيق في المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه في الدورة السابقة.

توضيح ذلك: أنّا قلنا سابقاً: يمكن ـ على ما اخترناه في مبحث المعاني الحرفيّة من كون الحروف موضوعة لأنحاء النسب الخاصّة الخارجيّة، والأسماء للمفاهيم الكلّيّة ـ القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين في الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبري، وضع للحكاية عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائي لإنشاء البيع وإيجاده.

لكن يرد عليه إشكال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب المادّة، ووضعاً آخر بحسب الهيئة، فإنّ مادّة «ضربتُ» وهي «ض ـ ر ـ ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبّر عنه بالفارسيّة بـ«كتك» وهيئته للدلالة على صدور هذا المعنى من المتكلّم في زمن الماضي، ولا وضع آخر لمجموع المادّة والهيئة، فمن أين يستفاد الإنشاء في مثل «بعت»؟

لو كانت الهيئة دالّة عليه لكان سائر الأفعال التي تكون بهذه الهيئة مثل «ضربت» أيضاً مفيدةً للإنشاء، ولو كانت المادّة دالّة عليه لكان سائر المشتقّات من هذه المادّة مثل «باع» أيضاً مفيدة له.

وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلابدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه في الدورة الماضية.

توضيحه: أنّ الأفعال الدالّة على الإنشاء تارةً وعلى الإخبار أُخرى مثل «بعت» و«أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادّتها متضمّنة للإنشاء،

حتّى فيما إذا استعملت للإخبار، فيكون جملة «بعت داري» في مقام الإخبار، أو «باع زيد داره» بمعنى «صار إنشاء البيع متحقّقاً منّي أو من زيد في السابق» ويكون جملة «بعتك داري بكذا» مخاطباً للمشتري في مقام الإنشاء بمعنى «صار إنشاء البيع متحقّقاً منّي الآن».

فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إلّا من حيث الزمان، وهو لا يوجب الاختلاف في حقيقتهما، كما أنّ الفعل المضارع قد يكون للحال وقد يكون للاستقبال من غير أن يكون معناه متعدّداً.

ويؤيّده قول اللغويّين: «البيع مبادلة مال بمال» فإنّ المبادلة عبارة عن إنشاء التمليك وهو[1] في الإنشاءات اللفظيّة[2] يتحقّق باللفظ، فهذا المعنى اللغوي للبيع هو الأصل في معناه الاصطلاحي حيث عرّفه الشيخ ﵀ في المكاسب بأنّه «إنشاء تمليك عين بمال»[3].

ومراد الفقهاء أيضاً عن النكاح حيث قالوا في عنوان مباحثه: «كتاب النكاح» هو إنشاء النكاح، لا الوطي كما لا يخفى.

إن قلت: فما تقول في مثل «يعيد» و«يغتسل» ونظائرهما من الجمل الخبريّة التي تستعمل في الإخبار والإنشاء من دون أن تكون مادّتهما إنشائيّة؟

قلت: استعمال هذه الجمل في الإنشاء ليس استعمالاً حقيقيّاً، بل كنائيّاً مجازيّاً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملة في الإخبار والإنشاء بنحو الحقيقة، مثل «بعت» و«أنكحت» وسائر صيغ العقود، فإنّا نبحث عن معناها الحقيقي الشامل للإخبار والإنشاء.

---

(١) أي: إنشاء التمليك. م ح ـ ى.

(٢) بخلاف المعاطاة التي يتحقّق فيها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح ـ ى.

(٣) كتاب المكاسب ٢: ١٢.

البحث في ماهيّة الإنشاء

لا خفاء في معنى الإخبار، فإنّه عبارة عن حكاية أُمور واقعيّة متحقّقة في الماضي أو الحال أوالاستقبال، وهذا واضح لا غبار عليه.

إنّما النزاع في معنى الإنشاء، ويقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأوّل: في دخل اللفظ في الإنشاء

وبعبارة أُخرى: إنّ الجمل الإنشائيّة كلفظ «بعت» و«زوّجت» هل هي مؤثّرة في تحقّق المعنى في الخارج أم هي موضوعة لإبرازه فقط؟

نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» فيه

قال بعض الأعلام في كتاب المحاضرات: إنّ الجملة الإنشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج.

واستدلّ عليه بأنّ القائلين بالإيجاد لو أرادوا الإيجاد التكويني، كإيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريّات التي لا تقبل النزاع، بداهة أنّ الموجودات الخارجيّة بشتّى أشكالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، كيف والألفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها وأسبابها كي توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب والحرمة أو الملكيّة والزوجيّة وغير ذلك، فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلىٰ التلفّظ والتكلّم به.

فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفساني من المولى، أو من البائع والمشتري، أو من الزوج والزوجة، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصلاة» و«بعت واشتريت»

و«أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزة له، لا أنّها موجدة له.

لا يقال: لو كان اعتبار الملكيّة مثلاً أمراً نفسانياً لكان بيع الغاصب العين المغصوبة مع علمه وعلم المشتري أيضاً بغصبيّته صحيحاً شرعاً وعرفاً، لوجود الاعتبار النفساني، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكيّة المشتري فيما إذا كان المبيع مغصوباً.

فإنّه يقال: لا ملازمة بينهما، إذ المتبايعان قد يعتبران الملكيّة ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن في مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارده المعتبرة عند الشرع أوالعقلاء[1].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام في المحاضرات.

نقد نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الإنشاء

وفيه أوّلاً: أنّه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان حاكم بأنّ الزوجين أو وكيلهما يوجدان الزوجيّة بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيّة المتحقّقة في أنفسهما، وكذلك البيع إذا كان إنشائه بالصيغة لا بالمعاطاة.

وثانياً: لو كان الإنشاء هو الاعتبار النفساني واللفظ مبرز له، لرجع الإنشاء إلى الإخبار، فإنّ قول البائع: «بعتك داري بكذا» قاصداً للإنشاء يكون على هذا حاكياً عن الاعتبار النفساني الذي تحقّق قبله ولو آناً واحداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت داري أمس» في كون كلّ منهما خبراً وحكايةً عن الأمر الذي وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنّه في الجملة الخبريّة شيء وفي الجملة الإنشائيّة شيء آخر كما قال به في المحاضرات.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٩.

وأمّا البرهان الذي أقامه على مدّعاه، ففيه: أنّا نريد الإيجاد الاعتباري.

وقوله: يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلىٰ اللفظ والتكلّم به، لا يدلّ على أزيد من إمكان تحقّق الإنشاء بدون اللفظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشيء لا يستلزم وقوعه، ففي المقام[1] وإن أمكن تحقّق الإنشاء بالاعتبار النفساني من دون وساطة لفظ أصلاً، إلّا أنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثاني: في حقيقة الإنشاء

مسلك المشهور في المقام

ذهب المشهور إلىٰ أنّ الأُمور الاعتباريّة كالملكيّة كما تتحقّق بسبب أمر اختياري، كالحيازة المؤثّرة في ملكيّة الحائز للمحوز، أو قهري، كالموت المؤثّر في ملكيّة الورثة للتركة، كذلك قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبايعين: «بعت وقبلت» فإنّ الشارع والعقلاء كما يعتبران الملكيّة للحائز والوارث عقيب الحيازة وموت المورّث، كذلك يعتبرانها عقب صيغة البيع أيضاً، فتتحقّق الملكيّة في وعائها الذي هو عالم الاعتبار، فحقيقة الإنشاء اللفظي «استعمال اللفظ في المعنى ليعتبره الشارع والعقلاء» فيتحقّق في عالم الاعتبار الذي هو وعائه.

نقد نظريّة المشهور في حقيقة الإنشاء

وفيه: أنّه لا يشمل مثل بيع الغاصب مع علمه وعلم المشتري بالغصبيّة، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملكيّة، فلم يتمشّ منهما استعمال

(١) وهو الإنشاءات اللفظيّة، لا المعاطاتيّة. م ح ـ ي.

اللفظ في المعنى بداعي اعتبارهما إيّاه، فلا يعمّه التعريف مع كـونه إنشـاءً بلا إشكال.

ويمكن أن يرد عليه أيضاً أنّه لا يعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعي وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجـي، ومفهوم الطلب الحاضر في الذهن طلب ذهني، فهو من الواقعيّات، ولا يمكن تحقّق الأُمور الواقعيّة بالإنشاء، ألا ترى أنّ الإنسان لا يمكن أن يوجد بوجود إنشائي، فلا يعمّ التعريف إنشاء الطلب مثل «اضرب».

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا ضير فيه، فإنّ الصيغ الدالّة على الطلب للحكاية عن الطلب الخارجي، لا لإنشاء الطلب.

مقالة صاحب الكفاية ﷺ حول ماهيّة الإنشاء

وذهب المحقّق الخراساني ﷺ ـ في مبحث الأوامر من الكفاية وفي أوّل فوائده المطبوعة في آخر الحاشية ـ إلىٰ أنّ لنا وراء الوجود العيني والذهني والكتبي واللفظي وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائي، فالإنشاء هو «القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر»[1] لا الحكاية عن ثبوته وتحقّقه في موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فبِمَ يتشخّص الوجود الإنشائي؟

قلت: تشخّص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه[2].

---

(١) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها كما تعمّ الواقعيّات تعمّ الاعتباريّات أيضاً. منه مدّ ظلّه.

(٢) أي شخص لفظ المنشئ. م ح ـ ى.

فلو تلفّظت بقولك: «بعت» في مقام الإنشاء لتحقّق وجود إنشائي للملكيّة، ولو تلفّظت به ثانياً أو تلفّظ به شخص آخر لتحقّق لها وجود إنشائي آخر[١].

نقد مسلك المحقّق الخراساني﵀ حول حقيقة الإنشاء

وفيه: ـ مضافاً إلىٰ ما سيأتي من الإشكال في تحقّق وجود إنشائي لمثل الطلب من الأُمور الواقعيّة[٢] ـ أنّ كلامه يستلزم أن يكون للعقلاء في البيع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائي للملكيّة، واعتبار الملكيّة[٣]، وهو خلاف الوجدان، لأنّا لا نجد لهم إلّا اعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملكيّة فقط. هذا.

كلام المحقّق الاصفهاني﵀ في المقام

وللمحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني﵀ بيان آخر في المقام، ويدّعي أنّ كلام صاحب الكفاية أيضاً يحمل عليه، فإليك عين بيانه:

قوله: وأمّا الصيغ الإنشائيّة فهي على ما حقّقناه في بعض فوائدنا موجدة

---

(١) كفاية الأُصول: ٨٧، والفوائد «المطبوعة في آخر حاشية فرائد الأُصول»: ٢٨٥.

(٢) توضيحه: أنّ المحقّق الخراساني﵀ عدل عن مسلك المشهور في حقيقة الإنشاء إلىٰ ما اختاره من أنّ الإنشاء «هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر» ليعمّ مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم.

وهو وإن كان حقّاً بالنسبة إلىٰ مسألة بيع الغاصب، إلّا أنّه لا يصحّ بالنسبة إلىٰ إنشاء الطلب، فإنّ الأُمور الواقعيّة لا يمكن إيجادها بوجود إنشائي، وإن ذهب المحقّق الخراساني﵀ إلىٰ إمكانه في مبحث الأوامر. والبحث معه من هذه الجهة موكول إلىٰ ذلك المبحث. م ح ـ ى.

(٣) وعليه فلا يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأنّ العقلاء وإن لا يعتبروا فيه الملكيّة، إلّا أنّهم يعتبرون وجودها الإنشائي بالصيغة الجارية على فم الغاصب. م ح ـ ى.

لمعانيها في نفس الأمر[١] إلخ.

بل التحقيق أنّ وجودها وجود معانيها في نفس الأمر، بيانه أنّ المراد من ثبوت المعنى باللفظ إمّا أن يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلىٰ اللفظ بالذات وإلىٰ المعنى بالعرض، وإمّا أن يراد ثبوته منفصلاً عن اللفظ بآليّة اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلىٰ كلّ منهما بالذات، لا مجال للثاني، إذ الوجود المنسوب للماهيّات بالذات منحصر في العيني والذهني، وسائر أنحاء الوجود من اللفظي والكتبي وجود بالذات للّفظ والكتابة، وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنى، ومن الواضح أنّ آليّة وجود اللفظ وعلّيّته لوجود المعنى بالذات لابدّ من أن يكون في أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقّف على حصول مطابقه في الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبة الوجود بالذات إلىٰ المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غير معقول، ووجوده في الذهن بتصوّره لا بعلّيّة اللفظ لوجوده الذهني، والانتقال من سماع الألفاظ إلىٰ المعاني لمكان الملازمة الجعليّة بين اللفظ والمعنى، مع أنّ ذلك ثابت في كلّ لفظ ومعنى ولا يختصّ بالإنشائي، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ينسب وجود واحد إلىٰ اللفظ والمعنى بالذات في الأوّل وبالعرض في الثاني، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر».

وإنّما قيّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه

(١) كفاية الأصول: ٨٧.

أيضاً بالعرض[١]، تنبيهاً على أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى تنزيلاً في جميع النّشئات[٢]، فكأنّ المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفكّ عنه في مرحلة من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ في جميع الألفاظ بالنسبة إلىٰ معانيها من دون اختصاص بالإنشائيّات.

قلت: الفرق أنّ المتكلّم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلاً مفاد «بعت» إخباراً وإنشاءً واحد، وهي النسبة المتعلّقة بالملكيّة، وهيئة «بعت» وجود تنزيلي لهذه النسبة الإيجاديّة القائمة بالمتكلّم والمتعلّقة بالملكيّة، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلي اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد زيادةً على ثبوت المعنى تنزيلاً الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضاً، وهو الإخبار، وكذلك في صيغة «افعل» وأشباهها، فإنّه يقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبةً بين المتكلّم والمخاطب والمادّة، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلي التنزيلي اللفظي، فيترتّب عليه إذا كان من أهله وفي محلّه ما يترتّب على البعث الحقيقي الخارجي مثلاً، وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بين المعاني الخبريّة والإنشائيّة. فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفردة في معانيها، فإنّها كالإنشائيّات من حيث عدم النظر

---

(١) فليس وجود المعنى أمراً اعتبارياً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلىٰ قيد «في نفس الأمر». م ح - ى.

(٢) أي نشأة الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

فيها إلّا إلىٰ ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظيّاً. غاية الأمر أنّها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائيّة المقابلة للمعاني الخبريّة.

وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقة الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده أستاذنا العلّامة، لا على أنّه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غير متصوّر[١]، إنتهى.

هذا كلام المحقّق الاصفهاني، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائي للمعنى وراء اللفظي غير متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصرة في أربعة، العيني والذهني والكتبي واللفظي، فأراد المحقّق الخراساني من الوجود الإنشائي الوجود اللفظي.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني

وفيه: أنّه لو أراد ظهور كلام صاحب الكفاية في ذلك فوجدان من راجع كتابيه يشهد بخلافه، بل قوله في الكفاية[٢]: «وأمّا الصيغ الإنشائيّة فهي على ما حقّقناه في بعض فوائدنا موجدة لمعانيها في نفس الأمر» ظاهر في كون اللفظ علّة لتحقّق المعنى الإنشائي، لا أنّ وجود المعنى وجود اللفظ.

وإن أراد أنّ كلامه مع حفظ ظاهره غير متصوّر فلابدّ من توجيهه وحمله على ما اختاره، ففيه أنّه لا وجه لعدم كون الوجود الإنشائي متصوّراً إلّا تقسيمهم الوجود إلىٰ الأقسام الأربعة من دون أن يكون في كلامهم من الوجود الإنشائي عين ولا أثر، وهذا لا يجديه، لأنّ المقسم في كلامهم هو

---

(١) نهاية الدراية ١: ٢٧٣.

(٢) وكذا قوله في الفوائد: «إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر». م ح ـ ى.

الوجود الواقعي، فلا يكون نافياً لما يدّعيه المحقّق الخراساني من تحقّق الوجود الإنشائي في الاعتباريّات.

كيف يمكن القول بانحصار الوجود في أربعة، مع أنّ الملكيّة المتحقّقة بسبب الحيازة أو الارث[1] ليست منها، ضرورة عدم كونها أمراً خارجيّاً ولا ذهنيّاً ولا كتبيّاً ولا لفظيّاً، ومع ذلك لا يمكن إنكارها في وعاء الاعتبار، فلا محالة كان المقسم في كلامهم هو الوجودات الواقعيّة، فلا ينافي تحقّق قسم خامس من الوجود يسمّى وجوداً إنشائيّاً، لكن ظرف تحقّقه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقّق الخراساني ﷺ عن التعبير بالواقع إلىٰ التعبير بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصيغ الإنشائيّة موجدة لمعانيها في الواقع» لم يشمل الاعتباريّات التي منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنّها أعمّ من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقّق الاصفهاني أيضاً من أنّ التقييد بنفس الأمر لأجل التنبيه على أنّ اللفظ بواسطة العلقة الوضعيّة وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء.

إذ لو كان هذا هو المراد بنفس الأمر وكان التقييد به لأجل كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً لوجود المعنى في جميع النشآت لم يكن للعدول عن التعبير بالواقع إليه وجه، لأنّ اللفظ من الأُمور الواقعيّة، فكذلك المعنى الذي يكون بزعمه متّحداً مع اللفظ.

فلا محالة كان المراد بنفس الأمر ما ذكرناه من أنّه أعمّ من الواقع

---

(١) قيّد الملكيّة بكونها مسبّبة عن الحيازة أو الإرث، لأنّها لو كانت مسبّبة عن الصيغة لأمكن تخيّل كونها من الوجودات اللفظيّة. م ح ـ ى.

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائي للمعنى وجود اعتباري غير وجود اللفظ.

فدعوى رجوع كلام المحقّق الخراساني إلىٰ ما اختاره في معنى الإنشاء مجازفة.

على أنّ أصل كلامه أيضاً مخدوش، لأنّه كما رأيت قال بعدم الفرق بين الجمل الإنشائيّة والألفاظ المفردة إلّا في صحّة السكوت عليها وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوّه به أحد من العقلاء.

وأيضاً قال باتّحاد الجمل الإنشائيّة والخبريّة في المعنى الإنشائي وكون الاختلاف بينهما في قصد الحكاية ـ زيادة على أصل المعنى ـ في الثاني وعدمه في الأوّل.

وهو خلاف ما عليه الكلّ في الفرق بينهما، فإنّ الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيّة، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقّق في الجملة الخبريّة ما لا يتحقّق في الإنشائيّة كما إختاره المحقّق الإصفهاني ﵀.

وما كان ذهابه إلىٰ هذه المذاهب الواضحة البطلان إلّا لأجل ما اختاره في المبنى من كون حقيقة الإنشاء هو وجود المعنى المتّحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلىٰ الثاني بالذات وإلىٰ الأوّل بالعرض.

وما ذكرناه من الإشكال على لوازم المبنى شاهد على فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثة في حقيقة الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أنّ أردءها هو قول المحقّق الاصفهاني ﵀، لما عرفت من لوازمه الواضحة البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقّق الخراساني ﵀.

وذلك لأنّ ما أوردناه على صاحب الكفاية وارد على المشهور أيضاً، فإنّهم أيضاً يقولون بتحقّق اعتبارين في المقام وإن لم يصرّحوا بذلك.

توضيح ذلك: أنّهم قالوا: «حقيقة الإنشاء استعمال اللفظ في المعنى ليتحقّق في وعاء الاعتبار» وواضح أنّ سببيّة اللفظ لاعتبار المعنى من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتباري، ضرورة عدم تحقّق علقة تكوينيّة بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقّق الشرائط. فالملكيّة المتحقّقة عقيب لفظ «بعت» أمر اعتباري، وسببيّة هذا اللفظ لاعتبارها أمر اعتباري آخر.

فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقّق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا في ذيل كلام المحقّق الخراساني ﷺ، فهذه مناقشة أُخرى عليهم.

فحيث إنّ هذه المناقشة مشتركة بين كلام صاحب الكفاية ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأوّل[1] الذي كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه في معنى الإنشاء أرجح الأقوال.

---

(١) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفراده بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.

البحث في أسماء الإشارة والضمائر

مسلك صاحب الكفاية فيما وضع له أسماء الإشارة والضمائر

قال المحقّق الخراساني‌ بعد الفراغ عن بحث الحروف:

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عامّ وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلىٰ معانيها، وكذا بعض الضمائر[1]، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى، فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» و«هو» و«إيّاك» إنّما هو المفرد المذكّر وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلىٰ الشخص أو معه، غير مجازفة[2]، إنتهى.

أقول: قبل التحقيق في المقام لابدّ من ذكر مقدّمة:

وهي: أنّ الذي لا ريب فيه ـ وهو أيضاً معترف به ـ أنّ التشخّص موجود

---

(١) وهو ضمير الغائب، لكنّ الإشارة في أسماء الإشارة حسّيّة وفيه غير حسّيّة. م ح ـ ى.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧.

في مقام الاستعمال[١].

وهكذا لا ريب في أنّ الإشارة والتخاطب من المعاني الحرفيّة والوجودات الرابطة المتعلّقة بالطرفين، لتعلّق الأوّل بالمشير والمشار إليه، والثاني بالمتكلّم والمخاطب.

وكذا لا ريب في أنّ الإشارة على قسمين: عمليّة محضة، كالإشارة باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظيّة، كالإشارة بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشارة اللفظيّة إلى العمليّة

لكن قال بعض الأعلام في المحاضرات: إنّ أسماء الإشارة ككلمة «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معانيها إلّا بمعونة الإشارة الخارجيّة، كالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين[٢].

وفيه: أنّ الإشارة اللفظيّة وإن كانت مقترنة بالإشارة العمليّة غالباً، إلّا أنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخاصمين الحاضرين عند القاضي: «هذا ضربني وسبّني» من دون أن يشير باليد أوبسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أنّ اسم الإشارة لا يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل في الكتابة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[٤] مع فقد الإشارة الخارجيّة هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أنّ الإشارة اللفظيّة لو كانت محتاجة إلى الإشارة العمليّة

---

(١) قد يستعمل اسم الإشارة في العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظلّه.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠٢.

(٣) الإسراء: ٩.

(٤) البقرة: ٢.

دائماً من دون أن يحتاج الثانية إلىٰ الأُولى لكانت الإشارة اللفظيّة تأكيداً للإشارة العمليّة دائماً[١]، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأوّلين.

فالحقّ أنّ كلّاً منهما مستقلّة لا تحتاج في الدلالة على معناها إلىٰ الأُخرى، لكنّ الغالب تقارنهما في الاستعمال، وحينئذٍ يكون الإشارة العمليّة تأكيداً للفظيّة.

المختار في ما وضعت له أسماء الإشارة

إذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ مدلول الإشارة العمليّة كحركة اليد هو حقيقة الإشارة التي من المعاني الحرفيّة المتعلّقة بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلىٰ زيد مثلاً يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركة اليد.

فكذلك الأمر في الإشارة اللفظيّة، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا في تحقّق الأُولى بالأعضاء والجوارح والثانية باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقة الإشارة[٢] التي تكون من المعاني الحرفيّة كما كانت هي المدلول في الإشارة العمليّة أيضاً.

ويؤيّده قول ابن مالك في ألفيّته النحويّة: «بذا لمفرد مذكّر أشر».

فإنّ الجارّ أعني «لمفرد» متعلّق بـ«أشر»، فمعناه «بذا أشر إلىٰ مفرد مذكّر».

---

(١) فإنّ المؤكِّد لا يستعمل إلّا مقترناً بالمتأكّد، ولا عكس، ألا ترى أنّا نقول: «إنّ زيداً قائم» و«جاء زيد نفسه» و«جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكِّدة المستعملة في هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها. بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال: «زيد قائم» بدون كلمة «إنّ» أو «جاء زيد» بدون كلمة «نفسه» أو تكرار «زيد». منه مدّ ظلّه.

(٢) لا مفهومها الذي هو معنى اسمي كلّي. م ح ـ ى.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﷺ من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكّر غير تامّ، فراجع وجدانك هل تجد أنّ النسبة بينهما هي النسبة التي بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أنّ أسماء الإشارة وضعت لحقيقة الإشارة التي هي من المعاني الحرفيّة.

وأمّا خصوصيّة كون المشار إليه حاضراً وفي مثل «هذا» مفرداً مذكّراً فهي خارجة عن الموضوع له، لكونها من خصوصيّات المشار إليه، لا الإشارة التي هي الموضوع له.

فالمختار في المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفاية، فإنّه ذهب إلىٰ أنّ معنى مثل «هذا» هو المفرد المذكّر، والإشارة خارجة عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفي موضوعاً في القضيّة الحمليّة[1].

قلت: هذا وارد على الإشارة العمليّة أيضاً، لأنّا قد نشير إلىٰ زيد مثلاً باليد بدون اللفظ ونقول عقيبه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا: «قائم» محمولاً[2]، وقد مرّ آنفاً أنّ مدلول الإشارة العمليّة من المعاني الحرفيّة.

وحلّه أنّ هذه الاستعمالات مجازيّة بقرينة المحمول، فالمراد باسم الإشارة في

---

(١) هذا الإشكال لا يرد على المحقّق الخراساني ﷺ، لأنّه قال بوضع كلمة «هذا» للمفرد المذكّر، وهو معنى اسمي قابل لأن يجعل موضوع القضيّة، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه جعل الموضوع له المفرد المذكّر بمفهومه الكلّي، مع أنّ القيام في المثال صفة مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلّا أنّ وروده عليه ليس بمهمّ. منه مدّ ظلّه.

ولم يبيّن الأستاذ «مدّ ظلّه» وجه عدم الأهمّيّة، ولعلّه ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من تحقّق التشخّص في مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح ـ ى.

(٢) ومجموع هذه القضيّة يكون بمعنى «هذا قائم». م ح ـ ى.

الأوّل وحركة اليد في الثاني هو المشار إليه الموجود في الخارج بوجود استقلالي، لا الإشارة الموجودة فيه بوجود تعلّقي.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز في اسم الإشارة أكثر من الحقيقة.

قلت: لا ضير في ذلك، لما سيجيء في مباحث الحقيقة والمجاز من أنّ كثرة الاستعمالات المجازيّة بالنسبة إلىٰ الاستعمالات الحقيقيّة في المحاورات العرفيّة من الواضحات التي لا تنكر.

هذا تمام الكلام في اسم الإشارة.

المختار في معنى الضمائر

وأمّا الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقة الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنّه للإشارة إلىٰ الغائب وهي للإشارة إلىٰ الحاضر.

ويؤيّده اشتراطهم كون مرجعه مسبوقاً بالذكر، كقولنا: «جائني زيد وهو يبكي» أو معهوداً في الذهن[1]، فإنّه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتّى يمكن الإشارة إليه.

ويؤيّده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العمليّة، كحركة اليد.

وأمّا ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقة المخاطبة، وهي معنى حرفي متعلّق بالطرفين: المخاطِب بالكسر والمخاطَب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشارة.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحالة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وأمّا بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاصّ، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلاً تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

---

(١) كقوله تعالى: ﴿كَلَّاۤ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾. القيامة: ٢٦. م ح - ی.

العموم، ثمّ وضعه لمصاديق ذلك المفهوم العامّ، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و«أنت» هو الفرق بين الطبيعي وأفراده.

ويؤيّده أنّه إذا سُمع من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عامّ، وإذا سُمع لفظ «أنت» أو «إيّاك» يفهم أنّ المراد مخاطب خاصّ، فيعلم أنّ الفرق بينهما هوالفرق بين الكلّي ومصاديقه.

وعليه يكون معنى ضمير المخاطب من المعاني الاسميّة، كما أنّه على الأوّل كان من المعاني الحرفيّة.

ويجري الوجهان أيضاً في ضمير المتكلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلىٰ النفس أو الأنفس، ويؤيّده اقترانه بنحو من الإشارة العمليّة غالباً كحركة اليد، أو للمتكلّم الخاصّ ـ بناءً على إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ـ بالبيان المتقدّم في ضمير المخاطب.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ضمير الغائب وضع للإشارة إلىٰ الغائب، كما أنّ أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلىٰ الحاضر، وضمير المخاطب والمتكلّم إمّا وضعا للمعنى الحرفي، وهو المخاطبة في الأوّل والإشارة إلىٰ النفس في الثاني، أو للمعنى الاسمي، وهو المخاطب الخاصّ والمتكلّم الخاصّ.

ولا ضير في كون المعنى في بعض الضمائر حرفيّاً كضمير الغائب، وفي بعضها اسميّاً كضمير المخاطب والمتكلّم على أحد الوجهين.

هذا تمام الكلام في معنى الحروف وما يلحق بها من الأسماء.

بقي هنا شيء: وهو أنّ المعاني الحرفيّة والوجودات الرابطة وإن كانت أضعف الوجودات، إلّا أنّها هي المقصودة بالتفهيم والتفهّم في المحاورات العرفيّة، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» فالمقصود تفهيم الاتّحاد والهوهويّة بينهما كما

تقدّم، وهو معنى حرفي قائم بالطرفين، ونحن وإن أنكرنا تحقّق النسبة في القضايا الحمليّة لكن لم ننكر الهوهويّة التي هي أيضاً من المعاني الحرفيّة.

وهكذا القضايا المأوّلة نحو «زيد في الدار» ضرورة أنّ المقصود بها أيضاً تفهيم الهوهويّة بناءً على تقدير «كائن» ونحوه، وتفهيم الربط بين زيد والدار[١] بناءً على عدمه، وكلاهما من الوجودات الرابطة.

وهكذا الجمل الفعليّة، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زيد» تفهيم صدور الضرب من زيد، وهو معنى حرفي، لأنّ حقيقته الربط بين الضرب وزيد.

فالمعاني الحرفيّة مع كونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.

---

(١) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح ـ ى.

الأمر الثالث

في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

قال المحقّق الخراساني ﷺ: صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحّته إلّا حسنه[1]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراساني ﷺ

وهو وإن كان صادقاً في دعواه، لأنّ صحّة استعمال الأعلام الشخصيّة في المعاني المجازيّة كاستعمال «حاتم» في الرجل الجواد لا يتصوّر كونها بترخيص الواضع، لعدم علم أبيه بصيرورته جواداً حتّى يجيز استعمال اسمه فيمن يشبهه في ذلك.

إلّا أنّ الدليل الذي أقام عليه غير تامّ.

لأنّ صحّة الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت في الاستعمالات الحقيقيّة

---

(١) كفاية الأصول: ٢٨.

أيضاً بهذا المعنى، فصحّة الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقة أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنّه وإن كان غلطاً إلّا أنّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقة، لأنّ الاستعمال في المعنى الحقيقي لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

في ماهيّة المجاز

وهذا البحث مبنيّ على كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بكونه استعمالاً فيما وضع له استعارةً كان أو مجازاً مرسلاً، فلا مجال لهذا البحث أصلاً كما لا يخفى.

فالمهمّ هو التحقيق في هذه الجهة، فنقول:

مسلك السكّاكي حول الاستعارة

ذهب السكّاكي خلافاً للمشهور إلىٰ أنّ الاستعارة حقيقة لغويّة وأنّ اللفظ في هذا القسم من المجازات يستعمل فيما وضع له، لكنّ العقل يتصرّف في الموضوع له بتوسعته بحيث يكون أفراده على قسمين: حقيقي وادّعائي، فإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمي» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس في زيد، بادّعاء كونه أيضاً فرداً منه.

واستدلّ عليه بأنّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا يصحّ إلّا إذا كان مشتملاً على صناعة البيان أو البديع، وواضح أنّ تبديل كلمة «الشجاع» بـ«أسد» في قولنا: «زيد أسد» خالٍ عن الظرافة واللطف لو لم يكن بلحاظ المعنى، فأين الصناعة؟!

ثمّ أيّده بأنّه لولاه لما صحّ التعجّب في قول الشاعر:

قامت تظلّلني عن الشمس ... نفس أعزّ عليّ من نفسي
قامت تظلّلني ومن عجب ... شمس تظلّلني عن الشمس

لعدم التعجّب في كون امرأة ذات ظلّ لو لم تكن شمساً ادّعاءاً[1].

فالسكّاكي خالف المشهور في الاستعارة ووافقهم في سائر المجازات.

توجيه كلام السكّاكي

ولكن في كلامه مع حفظ ظاهره إشكال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله في مصداقه الحقيقي استعمال في غير ما وضع له فضلاً عن مصداقه الادّعائي، ولذا يكون الحمل في مثل «زيد إنسان» شائعاً صناعيّاً، ويكون المعنى: «زيد مصداق من مصاديق طبيعة الإنسان» مع أنّ زيداً لو كان ما وضع له لفظ الإنسان لكانا متّحدين بحسب الماهيّة، فكان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً.

فإذا استعمل اسم الجنس في مصداقه الادّعائي بعلاقة المشابهة، مثل «أسد عليّ وفي الحروب نعامة» لم يكن مستعملاً في مفهومه العامّ، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له، فما ذهب إليه من أنّ لفظ «أسد» مثلاً مع حفظ معناه الحقيقي استعمل في مثل زيد لا يتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله في أفراده الواقعيّة ليس حقيقةً لغويّة، فضلاً عن مصاديقه الادّعائيّة.

فلابدّ من توجيه كلامه بأنّ الاستعارة عبارة عن توسعة الموضوع له بحيث يعمّ المصداق الادّعائي، فالمصداق الادّعائي يدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

---

(١) مفتاح العلوم: ٣٧١، ومختصر المعاني للتفتازاني: ١٥٨.

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ يستعمل فيه، فإنّه لا يصحّ كما مرّ.

وأيضاً لابدّ في كلامه من توضيح وتوجيه آخر، وهو أنّ الاستعارة في الأعلام الشخصيّة مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زيد بعلاقة المشابهة في الجود لابدّ من أن تكون بادّعاء العينيّة، لا بادّعاء كونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم في الأعلام حتّى تكون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زيد حاتم» ندّعي أنّه عين حاتم ومتّحد معه بلحاظ كثرة جوده.

فالاستعارة حقيقة لغويّة، لكن بادّعاء فرديّة المستعمل فيه للموضوع له في أسماء الأجناس، وبادّعاء عينيّته له في الأعلام الشخصيّة.

بيان المختار في حقيقة المجاز

وما ذهب إليه السكّاكي وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا يختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّة المجازات كذلك كما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظله» تبعاً لأُستاذه العلّامة المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهاني المسجد شاهي رحمه الله صاحب كتاب «وقاية الأذهان».

وما أفاده هذا المحقّق الكبير نظير ما ذهب إليه صاحب الكفاية في مبحث تخصيص العامّ، من تحقّق إرادتين: استعماليّة وجدّيّة، وابتنى عليه أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل في العموم، لكنّ المراد الجدّي هو غير مورد المخصّص.

وحاصل ما أفاده المحقّق المسجدشاهي أيضاً في المقام: أنّ ما هو المراد استعمالاً غير ما هو المراد جدّاً، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمي» استعمل لفظ الأسد في معناه الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، لكنّ المراد الجدّي هو المعنى المجازي أعني الرجل الشجاع بادّعاء كونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا أُطلق

لفظ «العين» على الربيئة[١] بعلاقة الجزء والكلّ استعملت في معناها وهو الجارحة المخصوصة، لكنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالربيئة بادّعاء كونه عيناً باصرة بتمام وجوده، لكمال مراقبته، وهكذا سائر أنواع المجاز.

واستدلّ عليه بأنّ الاستعمالات المجازيّة ليست إلّا لما فيها من الحسن والظرافة، ولا حسن في تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم يكن بلحاظ المعنى وتوسعة المفاهيم إلىٰ ما لا يسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا ترى أنّ قول النسوة في قصّة يوسف: ﴿حَاشَ لِلّٰهِ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[٢] لا ظرافة فيه لو أردن «إن هذا إلّا يوسف»، بل لا يلائمه قولهنّ: «حاش لله» إذ لا تعجّب في كونه يوسف، وإنّما التعجّب في كونه ملكاً كريماً.

وهكذا قول اخوة يوسف لأبيهم ـ بعد رجوعهم إليه حين اتّهموا بسرقة صواع الملك ثمّ استخرجت من وعاء أخيه ـ: ﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حافِظِينَ * وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[٣] إذ لا حسن فيه لو أُريد من القرية أهلها بنحو المجاز في الحذف، أو بعلاقة تسمية الشيء باسم محلّه. فإنّ العلاقة مصحّحة للاستعمال لا موجبة للحسن والظرافة، وإنّما الحسن والظرافة فيما إذا أُريد أنّ هذه القصّة بلغت من الوضوح مرتبةً يشهد بها القرية بما فيها من الأحجار والأشجار وغيرهما من الجمادات والنباتات فضلاً عن الآدميّين.

وهكذا قول الفرزدق الشاعر في شأن عليّ بن الحسين عليه السلام حين أنكر هشام

---

(١) وهو الشخص الرقيب. م ح ـ ى.

(٢) يوسف: ٣١.

(٣) يوسف: ٨١ ـ ٨٢.

بن عبد الملك معرفته:

«هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرم»

إذ لا ظرافة فيه لو أريد أنّه يعرفه أهل البطحاء، وصاحب البيت، وأهل الحلّ والحرم، وإنّما الظرافة واللطافة فيما إذا أُريد أنّه عليه السلام بمثابة من الشهرة والمقامات المعنوية حتّى يعرفه هذه الجمادات فضلاً عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور في المجاز المركّب[1] أصلاً، لأنّه مركّب من كلمات استعمل كلّ منها في معناها الحقيقي وأُريد من المجموع خلاف ظاهره، كقولنا للمتحيّر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى» مع أنّه ليس للمركّب وضع على حدة ليستعمل في غير ما وضع له، فيعلم من ذلك أنّا لم نتفوّه بهذا الكلام إلّا بعد ادّعاء كون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثّلاً كذلك، وأنّ حاله وأمره يتجلّى في هذا المثال كأنّه هو.

هذه قضاوة الوجدان وشهادة الذوق السليم، بل ما ذكر في المركّبات من أقوى الشواهد على المدّعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الأقوال في الخطب والأشعار[2].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ محمّد رضا الاصفهاني المسجدشاهي رحمه الله.

والفرق بينه وبين ما اختاره السكّاكي في ثلاثة أُمور:

---

(١) المجاز على ثلاثة أقسام: المجاز المفرد، وعرّفه المشهور بـ«كلمة مستعملة في غير ما وضعت له» نحو «رأيت أسداً يرمي»، والمجاز في الإسناد، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة في معناها، لكنّ الإسناد مجاز، نحو «أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل الله تعالى حقيقةً، والمجاز المركّب، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمة في معناها، لكن أُريد من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتحيّر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى». منه مدّ ظلّه.

(٢) وقاية الاذهان: ١٠٣، وتهذيب الأصول ١: ٦١.

أ ـ أنّ كلامه لا يختصّ بالاستعارة، بل يشمل جميع المجازات، بخلاف كلام السكّاكي.

ب ـ أنّ كلامه لا يحتاج إلىٰ ما ذكرنا من التوجيهين لكلام السكّاكي، إذ اللفظ استعمل في الموضوع له على ما ذهب إليه المحقّق المسجدشاهي، سواء كان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصيّة، لكنّ المراد الجدّي على خلافه، فإذا قيل: «أسد عليّ وفي الحروب نعامة» تعلّق الإرادة الاستعماليّة بالحيوان المفترس بمفهومه الكلّي، لكنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالرجل المنظور بادّعاء كونه فرداً منه، وإذا قيل: «زيد حاتم» استعمل اللفظ في ما وضع له وهو «حاتم الطائي» لكنّ الإرادة الجدّيّة على خلافه بادّعاء كونه عينه.

ج ـ أنّ ادّعاء الفرديّة والعينيّة يكون على مذهب السكّاكي قبل الاستعمال وعلى مذهب المحقّق الاصفهاني بعده كما هو ظاهر.

ويؤيّد مذهبه أمران:

١ـ أنّه يناسب تسمية الحقيقة والمجاز بهما، فإنّ الحقيقة من الحقّ، وهو لغةً عبارة عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فكأنّ المجاز يؤخذ من معبر المعنى الحقيقي، وهذه المناسبة لم تتحقّق في قول المشهور.

٢ـ أنّ المنطقيّين قسّموا الدلالة اللفظيّة إلىٰ المطابقة والتضمّن والالتزام، ودلالة اللفظ على المعنى المجازي ليست منها على القول المشهور.

أمّا عدم كونها مطابقة فواضح، وأمّا عدم كونها تضمّناً فلأنّ العلاقة وإن كانت في بعض المجازات علاقة الكلّ والجزء، وهو من باب تسمية الشيء باسم كلّه، إلّا أنّه لا يكون تضمّناً، لأنّ التضمّن هو الدلالة على جزء ما وضع له تبعاً لدلالته على تمامه لا استعماله في الجزء مستقلّاً.

وبه ظهر عدم كونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزاميّة أيضاً تابعة للدلالة المطابقيّة.

فما ذهب إليه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظيّة بأقسامها الثلاثة، وليس لها قسم رابع.

وأمّا على المذهب الحقّ فهو داخل في المطابقة، لتعلّق الإرادة الاستعماليّة بالموضوع له.

إن قلت: على قول المشهور أيضاً تكون قرينيّة القرينة بالدلالة المطابقة.

قلت: نعم، لكنّه لا يستلزم كون دلالة ذي القرينة أيضاً مطابقةً، إذ لا ربط بينهما من هذه الجهة، على أنّ القرينة قد تكون حاليّة لا مقاليّة، فلا يتحقّق فيها الدلالة اللفظيّة أصلاً.

الأمر الرابع

في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه[1] يتصوّر على أنحاء أربعة:

أ ـ إطلاقه وإرادة نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلاً في النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلاً، كقولنا: «ضرب فعل ماضٍ».

ب ـ إطلاقه وإرادة صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع في أوّل الجملة الاسميّة فهو مبتدأ» وقد لا يشمله، كما إذا قيل: «زيد في ضرب زيد فاعل».

ج ـ إطلاقه وإرادة فرد آخر مثله، كما إذا قال الأُستاذ لتلميذه: بيّن تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و«زيد» و«من السفر» الألفاظ المستعملة في كلام الأُستاذ كما لا يخفى.

---

(١) إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ منه في مقابل استعماله في المعنى حقيقيّاً كان المعنى أو مجازيّاً. م ح ـ ى.

د ـ إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأُريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود في نفس هذه الجملة.

ولابدّ من البحث هاهنا في مقامين: الأوّل: في صحّة هذه الإطلاقات، الثاني: في صدق الاستعمال عليها.

أمّا المقام الأوّل

فلا شبهة في صحّة الإطلاق وإرادة النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقّق الخراساني ﷺ.

واستدلّ عليها بأنّ صحّة الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحّة الإطلاق كذلك فيها[1]، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى[2].

أقول: نحن وإن لم نسلّم في البحث السابق كون الصحّة بمعنى الحسن، إلّا أنّ أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناك.

ويمكن أن يستدلّ عليها بوجهين آخرين:

الأوّل: كثرة هذه الإطلاقات في المحاورات العرفيّة بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً.

الثاني: أنّه لا طريق إلىٰ كثير من موارد التفهيم والتفهّم إلّا هذه الإطلاقات، ألا ترى أنّا إذا أردنا تفهيم أنّ «ضرب فعل ماض» لابدّ من إطلاق اللفظ وإرادة نوعه كما في المثال، وكذلك إذا أراد التلميذ تركيب كلام الأستاذ لابدّ له

---

(١) كما إذا قلنا: «ديز لفظ». م ح - ي.

(٢) كفاية الأصول: ٢٩.

من إطلاق اللفظ وإرادة مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمّى حقيقةً أو مجازاً؟

قلت: لا تسمّى بها ولا به، ولا دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيّما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإنّ الاستعمال هو الذي قد يكون حقيقيّاً وقد يكون مجازيّاً، فإطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله خارجة عن مقسم الحقيقة والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

نظريّة صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

وأمّا القسم الأخير فاستشكل في صحّته صاحب الفصول بأنّه مستلزم لاتّحاد الدالّ والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركّب القضيّة المحكيّة من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضيّة اللفظيّة على هذا مركّبة من ثلاثة أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكيةً عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضيّة المحكيّة بها مركّبة[١] من جزئين، مع امتناع التركّب إلّا من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين[٢].

نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفاية

وأجاب المحقّق الخراساني‌ﷺ عنه على التقديرين بقوله:

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً، وإن

---

(١) وأيضاً تكون القضيّة المحكيّة مغايرة للقضيّة اللفظيّة، لاشتمال الثانية على الموضوع دون الأولى، مع لزوم التطابق بينهما وإلّا لم تكن القضيّة اللفظيّة حاكيةً عن الواقع. منه مدّ ظلّه.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢٢.

اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضيّة من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزائها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلىٰ شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه[1]، إنتهى.

وتوضيح جوابه على التقدير الثاني أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع في القضيّتين: اللفظيّة والمحكيّة، ومغايرة جميع أجزاء إحداهما مع الأُخرى ليست أمراً حتميّاً لازماً.

فالقضيّة المحكيّة أيضاً مركّبة من ثلاثة أجزاء كالقضيّة اللفظيّة، فتحقّقت المطابقة بينهما.

أقول: هذا الجواب[2] صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محلّ النزاع، لأنّا نبحث الآن عن صحّة هذه الإطلاقات، ومسألة استلزام إطلاق اللفظ وإرادة شخصه لأحد المحذورين المتقدّمين ترتبط بالمقام الثاني، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحّتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلالة أم لا؟

فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فيه المدلول، وإلّا لزم تركّب القضيّة المحكيّة من جزئين. ويجري جواب صاحب الكفاية عنه.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٩.

(٢) يعني: الجواب على التقدير الثاني، وأمّا الجواب على التقدير الأوّل ـ وهو كفاية المغايرة الاعتباريّة بين الدالّ والمدلول ـ فسيأتي الإشكال فيه. م ح ـ ى.

وجه صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

ويمكن الاستدلال على صحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الأُولى من أنّه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهّم في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قال الأُستاذ لتلاميذه: تلفّظوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظي» والآخر: «عمرو لفظي» والثالث: «بكر لفظي» وهكذا، فإنّه لا إشكال في أنّ مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلك.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامتثال أمر الأُستاذ، وهو أن يقول الأوّل: «زيد» والثاني: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعقيبها بكلمة «لفظي».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّرة، ويكون المعنى «زيد لفظي» وهكذا، ألا ترى أنّ الأُستاذ لو قال للأوّل: ما لفظك الذي أمرتك بتلفّظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظي»؟

والحاصل: أنّ هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحة، وأنّ ما أورده صاحب الفصول ﷺ على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتي، لا بالبحث عن الصحّة الذي هو محلّ النزاع.

وأمّا المقام الثاني

ـ أعني صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات ـ فلابدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمة ترتبط بمعنى الاستعمال والدلالة، فنقول:

استعمال اللفظ: طلب عمله في المعنى أو في شيء آخر، فإنّه إذا قيل: «زيد قائم» استعمل «زيد» في معناه، بمعنى أنّه يحضر في ذهن المخاطب صورة من اللفظ ثمّ ينتقل منها إلىٰ المعنى، ودلالة اللفظ: إرشاده إلىٰ غيره.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلالة فيما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به شخصه، لعدم تحقّق شيء سوى اللفظ الصادر من المتكلّم وانتقاش صورته في ذهن السامع، فليس لنا أمران حتّى يكون أحدهما مستعملاً ودالاً والآخر مستعملاً فيه ومدلولاً.

وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ في المثال المتقدّم: «زيد لفظي» ينتقش في ذهن المستمع صورة لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها إلىٰ المعنى أو شيء آخر، فإنّ المعنى ـ وهو زيد الخارجي ـ لا يناسب محمول القضيّة.

والمغايرة الاعتباريّة لا تكفي لتحقّق الاستعمال والدلالة، وإن كانت كافية لصحّة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

على أنّ مرتبة الصدور متأخّرة عن مرتبة الدلالة[1]، ولا يمكن أن يكون المتقدّم متقوّماً بالمتأخّر، فلايصحّ أن يقال: «اللفظ من حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً» كما في الكفاية.

ولا ينبغي الإشكال في صدق الاستعمال على القسم الثالث[2]، كما ذهب إليه المحقّق الخراساني‌ﷺ[3]، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ لا في المعنى.

نظريّة الأستاذ البروجردي‌ﷺ في المقام

وذهب سيّدنا الأُستاذ الحاج آقا حسين البروجردي‌ﷺ إلىٰ عدم تحقّق الاستعمال في هذا القسم أيضاً.

واستدلّ عليه بأنّ المتكلّم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلىٰ ذهن المخاطب، فيتوجّه ذهنه إلىٰ صرف الطبيعة غافلاً عن خصوصيّاتها، وينتقل بقرينة الحكم إلىٰ الحصّة المتحقّقة منها في ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلىٰ المثل بسبب القرينة، نظير تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاصّ في مثله.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلاً، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور في قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآةً للّفظ الواقع في كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفنائه في اللفظ الواقع في كلام

---

(١) فإنّ الصدور يتحقّق بالاستعمال، والدّلالة بالوضع ونحوه. م ح ـ ى.

(٢) وهو ما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به مثله. م ح ـ ى.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٠.

القائل إفناء اللفظ في المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلىٰ الشخص منه ـ الواقع في كلام القائل ـ فبالقرينة المذكورة في الكلام، فليس في هذا القسم أيضاً استعمال[١].

نقد كلام السيّد البروجردي

وفيه: أنّ الاستعمال يتحقّق بإرادة المتكلّم، والسامع وإن لم يحضر في ذهنه إلّا الطبيعة، وينتقل إلىٰ المثل بواسطة القرينة، إلّا أنّ المتكلّم أُطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذكور في كلام غيره، فيصدق عليه أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في مثله.

ولو لا ذلك لكان ما ذكره خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به مثله لا طبيعته.

---

(١) نهاية الأصول: ٣٤.

في صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه

نظريّة صاحب الكفاية في ذلك

وأمّا القسمان الأوّلان ـ وهما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ـ فذهب المحقّق الخراساني‌ﷺ إلىٰ أنّ فيهما احتمالين على تقديرين:

وحاصل ما أفاده: أنّ المتكلّم إذا قال: «زيد لفظ»[1] مثلاً فإن أراد تجريد لفظ «زيد» الصادر منه من التشخّصات والخصوصيّات الفرديّة من كونه صادراً منه في هذا الزمان وفي هذا المكان وسائر التشخّصات، فلا مجال لتحقّق الاستعمال، لأنّ كلمة «زيد» بما هو مصداق لكلّي لفظ «زيد» جعل موضوعاً في هذه القضيّة، لا بما هو خصوص جزئيّه ولفظه وبه حكايته[2].

وإذا اعتبر بجميع خصوصيّاته وأُريد به حكايته عن نوعه وكونه مرآةً له كما إذا أُريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم في القضيّة بما يعمّه.

---

(١) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادة نوعه، لكن لا فرق في المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادة صنفه فلا حاجة إلىٰ التمثيل للثاني. منه مدّ ظلّه.

(٢) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل: «زيد متعجّب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخّصاته الفرديّة جعل موضوعاً في هذه القضيّة، فموضوعها في الحقيقة هو «الإنسان» الذي زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

ثمّ قال: إنّ الإطلاقات المتعارفة ظاهراً من قبيل الثاني[1] لا الأوّل كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه الاحتمال الأوّل ممّا كان الحكم في القضيّة لا يكاد يعمّ شخص اللفظ كما في مثل «ضَرَبَ فعل ماضٍ»[2].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني‌رحمه‌الله.

وأنكر سيّدنا الأُستاذ الحاج آقا حسين البروجردي‌رحمه‌الله صدق الاستعمال على هذين القسمين أيضاً[3]، وهو يناسب ما تقدّم منه في توجيه عدم صدقه فيما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به مثله، فإنّه حيث أنكر الاستعمال هناك فلابدّ له من إنكاره هاهنا بطريق أولى كما لا يخفى.

المختار في المقام

ومقتضى التحقيق تحقّق الاستعمال في هذين القسمين قطعاً كالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذكور في الكفاية أصلاً، لأنّ التشخّصات الفرديّة في اللفظ أُمور واقعيّة لا اعتباريّة، فلا يمكن تجريده عنها وإلقائه إلى المخاطب مجرّداً عنها، فإنّ الاعتباريّات يكون وضعها ورفعها بيد المعتبر لا الواقعيّات، وماهيّة الفرد والجزئي غير ماهيّة طبيعيّه وكلّيّه كما عرفت سابقاً.

فهنا أُطلق اللفظ الخاصّ المتشخّص وأُريد به طبيعته النوعيّة أو الصنفيّة، فيصدق أنّه استعمل فيها، ولا يجري فيه احتمال آخر أصلاً.

لا يقال: إذا كان اللفظ الملفوظ به ممّا قد حكم في القضيّة بما يعمّه مثل «زيد لفظ» فالاستعمال وإن كان صادقاً بالنسبة إلى سائر الأفراد إلّا أنّه لا يصدق

---

(١) فيصدق عليها الاستعمال. م ح ـ ى.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٠.

(٣) نهاية الأُصول: ٣٣.

بالنسبة إلىٰ نفسه، لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول.

فإنّه يقال: إنّ اللفظ هنا لم يستعمل في الأفراد أصلاً، بل في الكلّي الذي ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكلّ فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الأُخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ إطلاق اللفظ صحيح في جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقة ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا أُطلق وأُريد به شخصه ويتحقّق في سائر الأقسام.

الأمر الخامس

في دخل الإرادة في معاني الألفاظ

اختلفوا في أنّ تعلّق الإرادة بالمعنى هل هو داخل فيما وضع له الألفاظ شطراً أو شرطاً أم لا؟

ولابدّ قبل الورود في البحث من بيان أقسام الإرادة وأنّ محلّ النزاع أيّ قسم منها، فنقول: الإرادة على أربعة أقسام:

١ـ مفهوم الإرادة وماهيّتها، وهو «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

٢ـ وجودها الذهني.

٣ـ وجودها العيني، وهو الوصف القائم بنفس المريد المؤثّر في تحريك الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود في الخارج، لأنّ الوجود الخارجي في كلّ شيء بحسبه، وهذا القسم من الإرادة من المعاني الحرفيّة والوجودات الرابطة، لتعلّقها بالطرفين: المريد والمراد.

٤ـ وجودها الإنشائي بناءً على اتّحاد الطلب والإرادة، إذ الطلب الإنشائي ـ بناءً عليه ـ يكون بعينه هو الإرادة الإنشائيّة.

والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها في المعنى بوجودها الخارجي.

بيان ما هو الحقّ في المسألة

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم المحقّق الخراساني صاحب الكفاية، من عدم دخالتها فيما وضع له الألفاظ أصلاً.

واستُدِلّ عليه بوجوه:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلاً يتبادر منه إلىٰ الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا هو مع كونه مراداً للّافظ[١].

الثاني: صحّة الحمل في الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرّف في ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه، لأنّ الإرادة المأخوذة في الموضوع غير الإرادة المأخوذة في المحمول[٢]، وحيث إنّ التغاير في الجزء أو القيد يوجب التغاير في الكلّ أو المقيّد، فلا يتحقّق بين الموضوع والمحمول الهوهويّة التي هي ملاك الحمل، فلو كانت الإرادة داخلةً فيما وضع له الألفاظ فلابدّ في القضايا الحمليّة إمّا من القول بعدم صحّتها وهو خلاف الضرورة، أو القول بتجريد ألفاظها من الإرادة، وهو أيضاً خلاف الوجدان[٣].

الثالث: أنّ الإرادة لو كانت داخلةً في المعنى الموضوع له لكان الوضع في عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرّحوا به من أنّ الموضوع له في أسماء الأجناس عامّ كالوضع[٤].

---

(١) نهاية الأفكار للمحقّق العراقي ١ و ٢: ٦٤.

(٢) لكونهما شخصين من الإرادة: أحدهما متعلّق باللافظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح ـ ى.

(٣) كفاية الأُصول: ٣١.

(٤) المصدر نفسه.

برهان من قال بكون الإرادة دخيلةً في الموضوع له

وأهمّ ما استدلّ به الخصم أنّ إرادة اللّافظ المعنى علّة غائيّة للوضع، والعلّة توجب تضيّق المعلول، فالإرادة داخلة فيما وضع له اللفظ.

وتوضيحه يحتاج إلىٰ تقديم أمرين:

أ ـ أنّ العلّة الغائيّة في الأفعال الاختياريّة وإن كانت بوجودها الخارجي متأخّرة عن المعلول إلّا أنّها بوجودها الذهني متقدّمة عليه مؤثّرة فيه، بل هي أهمّ تأثيراً من سائر العلل، فإنّ كلّ فعل اختياري متوقّف على الإرادة التي من جملة مقدّماتها التصديق بفائدته، والفائدة هي العلّة الغائيّة، فهي بوجودها الذهني علّة للأفعال الاختياريّة مؤثّرة فيها.

ب ـ أنّ كلّ معلول مضيّق بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة التي تحقّقت بالنار وإن كانت تسمّى الحرارة بقول مطلق، إلّا أنّها بالنظر الدقيق هي الحرارة التي وجدت بسبب النار، فالعلّة مضيّقة للمعلول.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول في توضيح دعوى الخصم:

غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهولة تفهيم المراد وتفهّمه، فإرادة المتكلّم المعنى دخيلة في العلّة الغائيّة للوضع، فيتضيّق الموضوع له بها، لما عرفت من تضيّق المعلول بعلّته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلةً في الموضوع له

وفيه: أنّ سهولة التفهيم والتفهّم من نتائج العلّة الغائيّة للوضع لا نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقة وضعيّة بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.

نعم، يترتّب عليه سهولة التفهيم والتفهّم.

سلّمنا كونها هي الغاية، لكنّها غاية للوضع، فهو يضيّق بها لا الموضوع له، ومعنى تضييق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن في ظرف كونه مراداً للّافظ وحينه. فالإرادة قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلالة تابعة للإرادة»

بقي هنا شيء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي رحمهما الله ذهبا إلىٰ أنّ الدلالة تابعة للإرادة.

فتوهّم بعضهم أنّ مرادهما كون الإرادة داخلة في الموضوع له. لأنّ معنى كلامهما أنّ الإرادة إذا كانت موجودة كان المعنى تامّاً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه. فكلامهما يؤيّد قول من ذهب إلىٰ أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها بما هي مرادة للافظها.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ لنا دلالتين: تصوّريّة وتصديقيّة. فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلاً ينتقل الذهن إلىٰ المعنى، سواء أراده المتكلّم أم لا، وهذا هو الدلالة التصوّريّة، وله دلالة أُخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلّم أيضاً أراد المعنى، فحينئذٍ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هي الدلالة التصديقيّة، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلّم.

والعلمان أرادا تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرّد الدلالة التصوّريّة، وهي لا تتبع الإرادة عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيّد قول الخصم[1].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في توجيه كلام العلمين.

---

(١) كفاية الأصول: ٣١.

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّة» لأنّ معناها أنّ «دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأن يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلىٰ البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعيّة الدلالة التصوّريّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للّافظ لم يكن دلالة أصلاً، ولم ينتقل ذهن السامع إلىٰ المعنى.

إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصوّريّة.

قلت: لا، لأنّ غاية ما يقتضيه كلامهما ـ مع قطع النظر عن صحّته وسقمه ـ أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة أُخرى: القضيّة حينيّة ممكنة، لا مشروطة عامّة[1].

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراساني في الفرق بين معاني الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفي نفسه أو بما هو في غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه[2].

هذا حاصل كلام الإمام«مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

كلام السيّد الخوئي«مدّ ظلّه» في المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلىٰ كون الدلالة التصديقيّة هي الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراساني والإمام، وإلىٰ أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط

---

(١) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالّاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح ـ ى.

(٢) تهذيب الأصول ١: ٧٢.

بهذه الدلالة لا الدلالة التصوّريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيلة في الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخّصه: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيّة هل هي الدلالة التصوّريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلىٰ المعنى عند تصوّر اللفظ لابدّ أن يستند إلىٰ سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينة، وحيث إنّ الثاني منتفٍ لفرض خطور المعنى في الذهن بمجرّد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعة من المحقّقين إلىٰ الثاني أي «إلىٰ انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني بناءً على ما سلكناه في باب الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد والالتزام، ضرورة أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعيّة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة[1] محضة أم جدّيّة أيضاً، فإنّه أمر اختياري، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.

وأمّا الدلالة التصوّريّة وهي الانتقال إلىٰ المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستندة إلىٰ الوضع، بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثرة الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادي لا وضعي.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين ﷺ ممّا حكي عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو

(١) أي: استعماليّة. منه مدّ ظلّه.

ما ذكرناه من أنّ العلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة التفهيميّة في المعنى الموضوع له لكي يرد عليه ما أورد[١].

انتهى كلامه ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئي«مدّ ظلّه» في المقام

وفيه أوّلاً: أنّه مبنيّ على ما اختاره من كون حقيقة الوضع هي التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنى في ذلك البحث[٢].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١١٧.

(٢) يمكن أن يقال: إنّ المحقّق الخوئي«مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال:

بل إنّ الأمر كذلك حتّى على ما سلكه القوم في مسألة الوضع من أنّه أمر اعتباري، فإنّ الأمر الاعتباري يتبع الغرض الداعي إليه في السعة والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولمّا كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلةً لإحضار معناه في الذهن عند إرادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلقة الوضعيّة واعتبارها على الإطلاق، حتّى في اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره في أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محالة لا يزيد سعة الوضع عن سعة ذلك الغرض، فإنّه أمر جعلي واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وبما أنّ الغرض في المقام قصد التفهيم فلا محالة تختصّ العلقة الوضعيّة بصورة إرادة التفهيم.

فالنتيجة هي انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة على جميع المسالك والآراء في تفسير حقيقة الوضع من دون فرق في المسألة بين رأينا وسائر الآراء.

لكنّ الأستاذ«مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقرة من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقّق الخوئي نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق في المسألة بين رأيه وسائر الآراء قال:

نعم، الفرق بينهما في نقطة واحدة، وهي أنّ ذلك الانحصار حتميّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح ـ ى.

وثانياً: لم نسلّم كون الدلالة التصوّريّة مستندة إلىٰ الأنس الحاصل من كثرة الاستعمال، بل الوجدان قاضٍ بأنّها مستندة إلىٰ الوضع كما هو المشهور، فإنّك إذا وضعت لفظ زيد لابنك مثلاً وأعلمت ذلك فكلّما قيل: «زيد» ينتقل ذهن السامع إليه ولو كان القائل نائماً غير مريد للمعنى حتّى فيما إذا لم يتحقّق كثرة الاستعمال فيه بعد، فالدلالة التصوّريّة مستندة إلىٰ الوضع لا إلىٰ كثرة الاستعمال.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الإرادة ليست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أوّلاً، وأنّ الدلالة التصوّريّة من الدلالات الوضعيّة ثانياً، وأنّ كلام العلمين مربوط بها لا بالدلالة التصديقيّة ثالثاً، فإن قلنا بصحّة كلامهما ينحصر الوضع بما إذا كان المعنى مراداً بنحو القضيّة الحينيّة ولا وضع فيما إذا انتقل ذهن السامع إلىٰ المعنى من اصطكاك حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختيار أو نحوهما، وإلّا فلا ينحصر به، بل يعمّ جميع موارد انتقال الذهن إلىٰ المعنى.

الأمر السادس

في وضع المركّبات

وقبل الشروع في البحث ينبغي التنبيه على مقدّمة، وهي أنّ محلّ الكلام هنا في وضع المركّب بما هو مركّب، أعني وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادّة، مثلاً في قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمة «زيد» لمعنى خاصّ، ومادّة كلمة «قائم» لمعنى آخر، وهيئتها لمعنى ثالث، وهيئته الجملة الخبريّة لمعنى رابع، وهو النسبة على ما هو المشهور بين المنطقيّين، والهوهويّة على ما اخترناه من عدم تحقّق النّسبة في القضايا، كلّ ذلك لا اشكال فيه. وإنّما الكلام والإشكال في وضع آخر لمجموع المركّب من هذه المفردات.

المختار في المسألة

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمركّبات سوى وضع مفرداتها.

ومن قال بكونها موضوعة فلو أراد من المركّب هيئة الجملة فهو صحيح، والنزاع لفظي، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، لأنّهم قالوا: للمركّب وضع كما أنّ للمفرد وضعاً، وهيئة الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنّهم قالوا: إنّ المركّب وضع لما وضعت له الهيئة، فيعلم منه أنّ مرادهم به غيرها.

وكيف كان، فالدليل على عدم تحقّق وضع للمركّبات سوى وضع المفردات أنّ الوضع لابدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا في الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتّى يوضع له مجموع المركّب، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلاً فلا إشكال في كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادّة «قائم» وهيئته[1]، وهيئة الجملة الاسميّة أيضاً وضعت للنسبة على القول المشهور وللهوهويّة على ما اخترناه من عدم تحقّق النسبة في القضايا، وليس لنا معنى خامس حتّى يوضع له المركّب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنى.

إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و«شريك الباري» و«ممتنع» ونحوها موضوعة مع أنّه لا واقعيّة لها؟

قلت: الموضوع في الأوّلين كلّ من المضاف والمضاف إليه، وفي الثالث كلّ من المادّة والهيئة، ولا ريب في تحقّق المعنى لكلّ واحد من هذه الأمور، وأمّا التركيب الإضافي في مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادّة والهيئة في مثل «ممتنع» و«محال». هذا أوّلاً.

وثانياً: لا نسلّم عدم المعنى لها، فإنّ لـ«اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلىٰ الذهن من سماعه لكنّه محكوم بعدم التحقّق في الخارج، وهكذا سائر الأمثلة.

والحاصل: أنّا لا نجد غير معنى المفردات معنى آخر لكي يوضع له المجموع المركّب.

ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاة إلىٰ القول بأنّه لم يوضع لمعنى آخر، بل لما

---

(١) مادّة المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبّس الذات به. منه مدّ ظلّه.

وضعت له الهيئة، نظير اللّفظين المترادفين.

لكن يرد عليه **أوّلاً**: أنّه يستلزم أن يكون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إليه بعد وضع الهيئة.

وأمّا الألفاظ المترادفة فمضافاً إلىٰ أنّهم اختلفوا فيها وذهب بعض المحقّقين إلىٰ أنّ لكلّ من الألفاظ التي يتخيّل ترادفها خصوصيّةً ليست في سائرها، إنّ قياس المقام بها مع الفارق، لأنّها وضعت لمعنى واحد كثير الابتلاء، فأراد الواضع تسهيل الأمر على الناس، فوضع ألفاظاً متعدّدة لذلك المعنى الواحد كي يتمكّنوا من اختيار ما شاؤوا منها عند تفهيم المعنى، وهذا التوجيه لا يجري في المقام، لأنّ المجموع المركّب وهيئة الجملة متلازمان، فلا يمكن اختيار أحدهما مستقلّاً حتّى يستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلك.

وثانياً: أنّه لا ينتقل الذهن عند سماع الجملة إلىٰ النسبة أو الهوهويّة إلّا مرّةً واحدةً، فالدليل عليها أيضاً لا يكون إلّا واحداً.

وأورد عليه ابن مالك بوجه آخر، وهو أنّه لو كان للمركّب وضع على حدة فلا محالة إمّا أن يكون نوعيّاً أو شخصيّاً[1]، لا سبيل إلىٰ الأوّل لتغاير كلّ مركّب مع المركّب الآخر حيث يتغاير أجزائهما التي يتشكّل المركّب منها، وأمّا الثاني فلا يمكن، لعدم تناهي المركّبات، فلا يمكن تصوّر كلّ جملة بنفسها، على أنّه يستلزم عسر الخطابة، لأنّ الخطيب لابدّ له في كلّ جملة أن يفكّر في أنّها هل هي موضوعة أم لا، فلا يستعملها لو لم تكن موضوعة كما لا يستعمل اللفظ المفرد إلّا إذا كان موضوعاً.

---

(١) تقدّم توضيح الوضع النوعي والشخصي، فراجع ص١٤٤.

الأمر السابع

في علائم الحقيقة والمجاز

ذكروا لتمييز الحقيقة من المجاز علامات:

١ـ التبادر[1]

وفيه جهات من البحث:

الأُولى: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعاني المحتملة إلىٰ الذهن من دون أن ينتقل إليه سائر المعاني، لا انتقال الذهن إلىٰ أحدها أوّلاً ثمّ إلىٰ البقيّة.

الثانية: أنّه لا يختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بين المعنى الحقيقي والمجازي، بل يعمّ ما إذا دار أمره بين الاستعمال الصحيح والغلط أيضاً، بل ما إذا لم يتحقّق الاستعمال أصلاً كما إذا قال الجاهل باللغة العربيّة المريد لمعرفة معنى الماء: «جئني بماء» فإذا أتاه المأمور كأساً من الماء يعرف الآمر أنّ معناه: المايع الخاصّ الذي ما في الكأس أحد مصاديقه، لانسباقه إلىٰ ذهن المخاطب العارف باللغة، وواضح أنّ الاستعمال لم يتحقّق في هذا المثال، لعدم معرفة الآمر

---

(١) العلامة الأُولى في كتب القدماء تنصيص أهل اللغة، لكنّ المتأخرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيّة قول اللغوي عند أكثرهم. منه مدّ ظلّه.

بمعنى الماء حتّى يصدق الاستعمال على قوله: «جئني بماء».

الثالثة: أنّ التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقيّاً، وأمّا كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأمّا تعيّنه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيرورة المعنى معنى حقيقيّاً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من انقسام الوضع إلىٰ التعييني والتعيّني فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.

الرابعة: أنّ وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنّه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقي بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعاني المحتملة.

الخامسة: استشكل عليه بأنّه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقّفه على العلم بأنّ المتبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

أ ـ أنّ العلم الذي يتوقّف على التبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، فإنّ العلم التفصيلي[1] بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور.

ب ـ قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى[2].

---

(١) المراد بالعلم التفصيلي هاهنا أن يعلم المعنى الحقيقي مع توجّهه إلىٰ علمه، وبالعلم الإجمالي أن يعلمه من دون أن يلتفت إليه. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأصول: ٣٣.

وأُجيب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ لنا فردين من العلم التفصيلي، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقّف عليه التبادر.

وفيه: أنّ العلم من الأُمور ذات الإضافة إلىٰ طرفين، لتعلّقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلّا إذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الأُمور الإضافيّة. فكما أنّ زيداً إذا دخل الدار لم يتحقّق إلّا ظرفيّة واحدة، فكذلك إذا علمنا بشيء لم يتحقّق لنا إلّا علم واحد.

السادسة: أنّ كون التبادر علامة الحقيقة مشروط بكونه مستنداً إلىٰ حاقّ اللفظ لا إلىٰ القرينة.

ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرينة فبها، وإلّا فلا قاعدة لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأنّ ما ذكروه لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان.

الأوّل: الاطّراد، والمراد به أنّ كلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلاً كلّما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلىٰ التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينة.

وفيه: أنّه لو استلزم العلم فلا بحث في حجّيّته، لكون العلم حجّة من أيّ طريق حصل، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا دليل على حجّيّته شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: أصالة عدم القرينة.

وفيه: أنّها حجّة في موارد الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي، لا فيما إذا شككنا في كون التبادر مستنداً إلىٰ نفس اللفظ حتّى يكون المتبادر معناه الحقيقي أو إلىٰ القرينة لكي يكون معناه المجازي، فإنّ دليل حجّيّتها

ـوهو بناء العقلاء ـ إمّا لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشكّ في شموله لها، والشكّ في الحجّيّة مساوق للقطع بعدمها.

لا يقال: يمكن أن يعمّها دليل الاستصحاب فتكون أصلاً شرعيّاً.

فإنّه يقال: إن أُريد به استصحاب عدم محفوفيّة الكلام بالقرينة فهو من قبيل استصحاب عدم قرشيّة المرأة وعدم قابليّة الحيوان للتذكية، ومقتضى التحقيق عدم جريان هذا القبيل من الاستصحابات، لتغاير القضيّتين عرفاً، فإنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع والمشكوكة بانتفاء المحمول، وهما متغايرتان عرفاً.

وإن أُريد به استصحاب عدم وجود القرينة ـبنحو مفاد «ليس التامّة»ـ فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرينة لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، فإذا تبادر من لفظ «الصعيد» مثلاً التراب الخالص ولم نعلم أنّه مستند إلىٰ نفس اللفظ أو إلىٰ القرينة لا يجري استصحاب عدم القرينة ليثبت كونه مستنداً إلىٰ حاقّ اللفظ ويترتّب عليه وجوب التيمّم، لأنّ الاستناد إلىٰ حاقّ اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطة عقليّة غير خفيّة.

السابعة: أنّ المحقّق الخراساني﴾ جعل التبادر علامة الحقيقة من دون أن يجعل عدم التبادر أو نحوه علامة للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة، سيّما أنّه كما سيأتي جعل صحّة السلب وعدم الاطّراد علامتين للمجاز كما جعل الاطّراد وعدم صحّة السلب علامتين للحقيقة، فيستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامة الأُولى بنظره، وإلّا لذكر علامته كما ذكرها في الأخيرتين.

لكنّ المشهور كما جعلوا التبادر علامة الحقيقة جعلوا عدم التبادر أيضاً علامة للمجاز.

وأورد عليهم بأنّ المشترك اللفظي لو أُطلق بدون قرينة ـ كما إذا قـيل: «رأيت عيناً» ـ لم يتبادر منه معنىً أصلاً مع أنّه لا يكون علامة للمجاز، وإلّا كان مجازاً حتّى في معانيه الحقيقيّة وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقّق القمّي في «القوانين» والمحقّق الاصفهاني في «الفصول» إلىٰ أنّ تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر[1].

واستشكل عليهما باللفظ المشترك أيضاً، لأنّه إن كان لمثل كلمة «عين» معنى مجازي وأطلقت من غير قرينة كان هذا المعنى المجازي أحد معانيها المحتملة ولم يتبادر غيره حتّى يستعلم كونها مجازاً فيه.

وأُجيب عنه بأنّه كلّما تبادر الغير ثبت المجازيّة لا أنّه كلّما يتحقّق المجاز يتبادر غيره لا محالة.

وبعبارة أُخرى: تبادر غير المعنى المحتمل مستلزم لمجازيّته لا أنّ مجازيّته مستلزمة لتبادر غيره، كما أنّ الأمر كذلك في جانب الحقيقة، فإنّ التـبادر مستلزم لكون المتبادر معنى حقيقيّاً لا أنّ كون المعنى حقيقيّاً يستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإنّ اللفظ المشترك لا يتبادر منه معانيه الحقيقيّة بـدون قرينة معيّنة. وهذا جواب متين، فتبادر الغير علامة المجاز كما أنّ التبادر علامة الحقيقة.

هذا تمام الكلام في العلامة الأُولى.

---

(١) قوانين الأصول ١: ١٣، والفصول الغرويّة: ٣٢.

٢ـ عدم صحّة السلب وصحّته

قال المحقّق الخراساني‏‏: عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى وصحّة حمله عليه بالحمل الأوّلي الذاتي الذي كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً[1] علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتّحاد وجوداً علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقيّة، كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامة أنّه ليس منهما[2].

فصحّة حمل الصعيد على التراب الخالص مثلاً لو فرض الحمل أوّليّاً ذاتيّاً علامة أنّه نفس المعنى، ولو فرض شائعاً صناعيّاً علامة كونه من مصاديقه الحقيقيّة، وصحّة سلب الحمار عن البليد وعدم صحّة حمله عليه علامة كونه مجازاً فيه.

هنا نكتة ينبغي التنبيه عليها، وهي أنّ القضايا الحمليّة الموجبة على نوعين كما تقدّم في مبحث القضايا، فإنّ الحمل إمّا أن يكون أوّليّاً ذاتيّاً أو شائعاً صناعيّاً، فهل السوالب أيضاً كذلك بحيث كان قولنا: «الإنسان ليس ببقر» نفي الاتّحاد في الماهيّة، و«زيد ليس ببقر» نفي الاتّحاد في الوجود أم لا؟

---

(١) بل يكفي الاتّحاد الماهوي في كون الحمل أوّليّاً ذاتيّاً كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤.

الحقّ هو الثاني، لأنّ السوالب كما قال سيّدنا الأُستاذ البروجردي ﷺ[1] قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهويّة مطلقاً، لعدم التنوّع في السلب، ألا ترى أنّك إذا قلت: «ليس في الدار إنسان» لا يصحّ السؤال عن أنّك هل أردت الرجل أو المرأة، فهكذا بالنسبة إلىٰ قسمي الاتّحاد والهوهويّة، فقولنا: «زيد ليس ببقر» قضيّة صادقة لعدم الهوهويّة بين الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زيد ليس بإنسان» قضيّة كاذبة، لظهورها في سلب أنحاء الاتّحاد المفهوميّة والماهويّة والوجوديّة مع أنّ الاتّحاد في الوجود متحقّق بين الموضوع والمحمول، ولا يصحّ توجيه صدقها بتغايرهما بحسب المفهوم والماهيّة.

نعم، إن صرّح المتكلّم بأنّي أردت منها سلب الحمل الأوّلي الذاتي لا الشائع الصناعي كانت صادقة.

وأمّا ما تقدّم منّا في مبحث القضايا من صدق قولنا: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبة إلىٰ المفهوم لعدم الاتّحاد بينهما مفهوماً[2]، فهو لأجل توضيح المطلب، وأنّ المتكلّم إذا صرّح بمراده كان صادقاً، وإن كان كاذباً حقيقةً لو لم يصرّح به.

وانقدح بذلك ـ كما قال سيّدنا البروجردي ـ فساد ما ذهب إليه بعض المنطقيّين من عدم كفاية الوحدات الثمانية لتحقّق التناقض ولزوم ضمّ وحدة الحمل إليها، لصدق قولنا: «زيد إنسان» و«زيد ليس بإنسان» إذا أُريد بالأوّل الحمل الشائع وبالثاني الحمل الأوّلي.

لأنّه مبنيّ على تحقّق التنوّع في السوالب كالموجبات، وقد عرفت فساده.

---

(١) نهاية الأُصول: ٤١.

(٢) راجع ص ٢١٠.

لأنّ قولنا: «زيد ليس بإنسان» كاذب ولو لم ينضمّ إليه «زيد إنسان» ولا مجال للقول بصدقه على تقدير كون السلب أوّليّاً وكذبه على تقدير كونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوّع في السوالب، إذ ملاك السلب عدم الاتّحاد ولا يتحقّق ذلك إلّا بعد عدمه مفهوماً وماهيّةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللسلب قسم واحد، ولا يشترط في التناقض وحدة تاسعة باسم وحدة الحمل.

فظهر بذلك فساد ما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية من كون السلب أيضاً على قسمين: أوّلي ذاتي وشائع صناعيّ.

ثمّ إشكال الدور المتقدّم في التبادر يتوجّه هنا أيضاً، لأنّ صحّة الحمل تتوقّف على العلم بمعنى المحمول، فلو كان العلم به متوقّفاً عليها لدار.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني‌ﷺ بالوجهين المتقدّمين هناك.

لكن لا مجال للجواب الأوّل في المقام، لأنّا إذا قلنا مثلاً: «مطلق وجه الأرض صعيد» وفرضنا الحمل أوّليّاً ذاتيّاً فالمحمول ليس لفظ «الصعيد» ولا المركّب منه ومن معناه، أمّا اللفظ فلأنّه من مقولة الكيف المسموع فلا يمكن اتّحاده مع المعنى الذي جعل موضوعاً، إذ هو من مقولة أُخرى كما أنّه في المثال من مقولة الجوهر، فلا يمكن حمل اللفظ عليه، وأمّا المركّب منه ومن المعنى فلاستلزام عدم اتّحاد الجزء مع الموضوع عدم اتّحاد الكلّ معه أيضاً.

فلامحالة يكون المعنى محمولاً، وحينئذٍ فلو كان المعنى مجهولاً لنا أو معلوماً ولكن لم نلتفت إليه لما أمكن الحمل، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ المعنى المغفول عنه كالمجهول في عدم إمكان جعله محمولاً.

وإن كان ملتفتاً إليه كان معلوماً بالتفصيل فلا نحتاج للوصول إلى المعنى

الحقيقي إلىٰ الحمل.

والحمل الشائع أيضاً لا يكون كاشفاً عن كون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأنّا إذا شككنا في أنّ «الصعيد» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فإذن نشكّ في أنّ «الرمل» مثلاً من مصاديقه الحقيقيّة أم لا، ولا طريق لنا إلىٰ استكشافه بالحمل الشائع، لأنّا إذا قلنا: «الرمل صعيد» فإمّا أن لا نعلم معنى «الصعيد» وأنّه يشمل الرمل أم لا فلا يمكن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلىٰ القضيّة الحمليّة.

والحاصل: أنّه لا يصحّ الجواب عن إشكال الدور هنا بتغاير العلمين بالإجمال والتفصيل، لأنّا مع العلم الإجمالي الارتكازي بالمعنى الحقيقي لا نتمكّن من الحمل، ومع العلم التفصيلي لا نحتاج إليه لكونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسألة التبادر، فإنّا لم نكن عالمين بالمعنى تفصيلاً قبله، ولا يتوقّف التبادر على العلم التفصيلي به، بل على العلم الإجمالي الارتكازي كما عرفت هناك.

ولعلّ المحقّق الخراساني ﷺ كان متفطّناً لهذا الإشكال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن عن معنى تكون علامة كونه حقيقةً فيه» حيث أضاف السلب إلىٰ اللفظ لا إلىٰ المعنى ليندفع الإشكال، ثمّ رأى أنّ المحمول هو المعنى لا اللفظ، فعقّبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولكنّه لايندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنى فلابدّ في إمكان الحمل من كونه معلوماً بالتفصيل كما تقدّم.

ولا يصحّ توجيهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندكّ في المعنى كما عن بعضهم،

لأنّ الواقع لا يخلو من أُمور ثلاثة، وهي أن يكون المحمول هو اللفظ أو المعنى أو المركّب منهما، وقد عرفت الإشكال في جميعها في المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثاني هنا أيضاً، وهو أنّ صحّة الحمل عند أهل المحاورة علامة الحقيقة.

رأي المحقّق العراقي‌ﷺ في المقام

وفصّل المحقّق العراقي‌ﷺ بين ما إذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا: «الإنسان بشر» وبين ما إذا تغايرا بحسبه كقولنا: «الحيوان الناطق إنسان» فجعل الأوّل علامة الحقيقة، بخلاف الثاني، لأنّ الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصحّ استعمال أحدهما في مكان الآخر، نظراً إلىٰ ما بين المفهومين من التغاير وكونه في أحدهما مركّباً وفي الآخر بسيطاً[1].

نقد كلام المحقّق العراقي‌ﷺ في المسألة

والحقّ عدم تماميّة هذا التفصيل، لأنّا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدّم لكان صحّة الحمل علامة الحقيقة وإن كان الموضوع مركّباً والمحمول بسيطاً، فإنّ صحّة الحمل في هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركّباً عند العقل من الجنس والفصل، والموضوع مع كونه مركّباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلّا فلم يصحّ الحمل أصلاً، لا أنّه صحيح ومع ذلك لا يكون علامة الحقيقة، لعدم صحّة حمل البسيط على المركّب بما هو مركّب.

هذا تمام الكلام في صحّة الحمل والسلب.

---

(١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٦٧.

٣ـ الاطّراد وعدمه

اختلفوا في انكشاف الحقيقة والمجاز بهما على أقوال[1]:

مسلك المحقّق الاصفهاني‏ؒ في المقام

فذهب المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني‏ؒ في حاشيته على الكفاية إلى الانكشاف.

وما ذكره في تعريف الاطّراد أسدّ التعاريف وأمتنها حيث قال:

ليس الغرض تكرّر استعمال لفظ في معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين[2] ما إذا أُطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّة من المعاني الحقيقيّة لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحّة الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّي، كشف عن كونه من المعاني الحقيقيّة، لأنّ صحّة الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّرداً

---

(١) قال المحقّق المشكيني‏ؒ في حاشية الكفاية ـ بعد تعريف الاطّراد وعدمه ـ: إنّ الأقوال في المقام أربعة على ما حكي: أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الاطّراد علامة الحقيقة وعدمه علامة للمجاز، الثاني: إنّه ليس واحد منهما علامةً كما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامة دون الثاني، الرابع: عكسه. كفاية الأصول المحشى ١: ١٣٥.

(٢) أي الاطّراد وعدمه. م ح ـ ى.

لابدّ من أن تكون معلولةً لأحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا العلاقة، وحيث لا اطّراد لأنواع العلائق المصحّحة للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطّراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة، كما أنّ عدم الاطّراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، لأنّ الوضع علّة صحّة الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامة علامة قطعيّة لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد[1].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفرديّة معنىً حقيقيّاً، فإن صحّ إطلاقه على سائر الأفراد أيضاً بلا استثناء كشف عن كون ذلك الكلّي من المعاني الحقيقيّة، وإلّا كشف عن كونه من المعاني المجازيّة، مثلاً إذا رأينا أنّ لفظ «الإنسان» يطلق على «زيد» بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فحيث إنّه يطلق أيضاً على سائر من يشترك معه في الحيوانيّة والناطقيّة انكشف لنا أنّه وضع لذلك المعنى الكلّي، أعني «الحيوان الناطق».

وإذا رأينا أنّ لفظ «الأسد» يطلق على الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحيوان المفترس ثمّ رأينا أنّه لا يطلق على من يشابهه في المشي أو البَخَر[2] مثلاً انكشف لنا أنّه مجاز فيه.

---

(١) نهاية الدراية ١: ٨٤.

(٢) بخر الفم: انتنت ريحه. م ح ـ ى.

كلام المحقّق صاحب الكفاية حول الاطّراد وعدمه

وذهب المحقّق الخراساني ﷺ إلىٰ عدم انكشاف الحقيقة والمجاز بهما، لأنّ الاطّراد وإن لم يتحقّق في المجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، إلّا أنّه بملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطّرد كالحقيقة[1].

نقد كلام صاحب الكفاية في المقام

وفيه: أنّ الملاك في المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقة المصحّحة للحمل والإطلاق في قولنا: «زيد أسد» هي المشابهة لا المشابهة في الشجاعة، وإلّا فلم يصحّ قولنا: «زيد بو علي سينا» و«عمرو حاتم» لكون وجه الشبه في الأوّل هو العلم وفي الثاني الجود.

فملاك صحّة المجاز هو نوع العلائق، والنسبة بين صحّة الاستعمالات المجازيّة ووجود العلاقة عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنّه كلّما كان المجاز صحيحاً كانت العلاقة موجودة، ولا عكس، إذ قد توجد العلاقة ولم يصحّ الاستعمال المجازي.

فالملاك نوع العلاقة، وهي لا تطّرد كما قال المحقّق الاصفهاني ﷺ.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني

لكن يرد عليه أوّلاً: أنّ الاطّراد وعدمه بالمعنى الذي ذكره يرجع إلىٰ صحّة الحمل وعدمها، فليسا علامتين مستقلّتين.

وثانياً: أنّ إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» وسائر من يشترك معه في

---

(١) كفاية الأصول: ٣٤.

الحيوانيّة والناطقيّة لا يكشف عن وضعه للحيوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه على جميعهم كان مجازاً، كما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» على جميع من كان شجاعاً يكون بنحو المجاز، فلو لم يستكشف المعنى الحقيقي من التبادر وصحّة الحمل فلا يكون مجرّد الاطّراد علامة الحقيقة، ولو استكشف منهما فلا حاجة إليه.

وثالثاً: أنّ صحّة إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» مثلاً إذا كانت معلومة من الخارج فلا بحث فيه، ولكن ما الدليل على صحّة إطلاقه على سائر من يشترك معه في الحيوانيّة والناطقيّة؟

إن قلت: الدليل هو قضاوة العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلىٰ العالم، ومحلّ النزاع كشف الجاهل المعنى الحقيقي بنفسه من دون رجوعه إلىٰ شخص آخر.

وبالجملة: لا طريق لنا إلىٰ صحّة الإطلاق في غير المورد المعلوم، وصحّة الإطلاق فيه لا تستلزم صحّته في سائر الموارد، إذ يمكن أن يكون الإطلاق فيه بنحو المجاز، فلا يسري إلىٰ غيره.

كما أنّه لا طريق لنا إلىٰ عدم صحّة إطلاق لفظ «الأسد» على من يشابه الحيوان المفترس في البَخَر أو المشي إلّا قضاوة العرف، فلا يكون الاطّراد علامة الحقيقة ولا عدمه علامة المجاز.

فالمحقّق الاصفهاني ﷺ وإن أصاب في تعريف الاطّراد إلّا أنّه أخطأ في جعله وجعل عدمه علامتين للحقيقة والمجاز.

كلام الأُستاذ البروجردي حول الاطّراد وعدمه

وذهب سيّدنا الأُستاذ البروجردي ﷺ أيضاً إلىٰ أنّ الاطّراد وعدمه علامتان للحقيقة والمجاز، لكنّه فسّر الاطّراد بصحّة إطلاق اللفظ على المعنى في جميع

الأحوال والمقامات وعدم الاطّراد بعدم كونه كذلك، فإنّه قال:

الظاهر صحّة جعل الاطّراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقّق القمّي[١] وصاحب الكفاية، بيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ اللفظ في الاستعمالات المجازيّة أيضاً لا يستعمل إلّا فيما وضع له، غاية الأمر أنّه في الاستعمالات الحقيقيّة يكون المراد الجدّي عين الموضوع له حقيقةً، وفي الاستعمالات المجازيّة يكون عينه أو من أفراده ادّعاءً وتنزيلاً.

وملاحة جميع المجازات ولطافتها مستندة إلىٰ هذا الادّعاء، فـ«أسد» في قولك: «رأيت أسداً يرمي» لم يستعمل إلّا في الحيوان المفترس، غاية الأمر أنّه توسّط في البين ادّعاء كون زيد الشجاع من أفراده، فهذه القضيّة تنحلّ إلىٰ قضيّتين يحتاج الإخبار في كلّ منهما إلىٰ جهة محسّنة: مفاد إحدى القضيّتين تعلّق الرؤية برجل يرمي، ومفاد الأُخرى كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعة حدّاً يصحّ جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فيه، وملاك الحسن في الإخبار الأوّل ما هو الملاك في قولك: «رأيت رجلاً يرمي» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار، بأن يفيد فائدة الخبر أو لازمها، وملاك الحسن في الإخبار

---

(١) قال المحقّق القمّي ﷺ في هذا المبحث ما حاصله: أنّ المراد بعدم الاطّراد في المجاز إن كان عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلىٰ أنواع العلائق فعدم الاطّراد صحيح، لكن لا من جهة وجود المانع من الاستعمال في بعض الموارد، بل من جهة عدم المقتضي له، فإنّ المرخّص فيه في باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهودة، بل المرخّص فيه هو الاستعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فليس كلّما وجدت السببيّة والمسبّبيّة ـ مثلاً ـ يجوز استعمال لفظ السبب في المسبّب أو بالعكس، فإنّ لفظ «الأب» مثلاً لا يطلق على «الابن» ولا لفظ «الابن» على «الأب» مع وجود نوع السببيّة فيهما.

وإن كان المراد عدم اطّراد الاستعمال بالنسبة إلىٰ الصنف المرخّص فيه ـ أعني الموارد التي كانت العلاقة فيها من أظهر خواصّ المعنى الحقيقي، كالشجاعة مثلاً للأسد ـ فالمجاز أيضاً مطّرد مثل الحقيقة، لصحّة الاستعمال في كلّ مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة. قوانين الأُصول ١: ٢٦.

وهذا ما تقدّم من كلام المحقّق الخراساني ﷺ بعبارة موجزة. م ح ـ ی.

الثاني أمران:

الأوّل: حسن هذا الادّعاء ذاتاً، بأن يكون بين الموضوع له والمراد الجدّي كمال المناسبة، بحيث يحسن ادّعاء كون المراد الجدّي عين الموضوع له أو من أفراده، وإن شئت فسمّ ذلك بمصحّح الادّعاء.

الثاني: كون المقام مقام هذا الادّعاء، فإنّه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما، بحيث تصحّح الادّعاء ولكنّ المقام غير مناسب لإظهار هذا الادّعاء، مثلاً إن كان جليسك رجلاً شجاعاً بالغاً فيها حدّاً يصحّح ادّعاء كونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادّعاء واستعمال لفظ الأسد فيه إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، كأن يكون المقصود مثلاً تحريكه إلىٰ الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيجاء فرّق الأعداء» ولا يحسن هذا الادّعاء والاستعمال في مقام دعوته إلىٰ الأكل مثلاً، بأن يقال له: «يا أسد تفضّل بأكل الطعام» وبالجملة فإذا لم يكن المقام مقام إظهار شجاعته كان ادّعاء كونه أسداً وإطلاق الأسد عليه قبيحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أنّ الإخبار في قولنا: «رأيت رجلاً يرمي» يحتاج إلىٰ محسّن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل، وأمّا الإخبار في قولنا: «رأيت أسداً يرمي» فيحتاج إلىٰ إحراز أُمور ثلاثة:

الأوّل: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤية به.

الثاني: حسن ادّعاء كونه أسداً، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعة.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إنّ جعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ الصنف منها، أعني الموارد التي يوجد فيها بين

الموضوع له والمراد الجدّي كمال المناسبة، بحيث تكون العلاقة من أظهر خواصّ الموضوع له.

وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطّرد» واضح الفساد، بعدما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء لا يكفي في الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

والحاصل: أنّه بعدما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف ـ مضافاً إلىٰ تحقّق صنف العلاقة ومصحّح الادّعاء ـ على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال[1].

إنتهى كلامه ﷺ.

وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي حسن مطلقاً، وهذا معنى الاطّراد، بخلاف الاستعمالات المجازيّة، فإنّها لا تحسن إلّا في بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظريّة السيّد البروجردي ﷺ

وفيه أوّلاً: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد عَلَماً في العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليك يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقةً، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهّار اغفر لي» بل يناسب أن يُقال: «يا غفّار

---

(١) نهاية الأصول: ٤٢.

اغفر لي» مع كون الأوّل أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.

وثانياً: لا طريق إلىٰ حسن الإطلاق وعدمه إلّا العرف أو العلم بـالمعنى الحقيقي والمجازي من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلىٰ العالم، والثاني يستلزم عدم الحاجة إلىٰ الاطّراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأي المحقّق الخوئي «مدظله» في المسألة

وذهب بعض الأعلام إلىٰ أنّ الاطّراد علامة الحقيقة بل لا علامة لها غيره من دون أن يجعل عدم الاطّراد علامةً للمجاز.

وفسّر الاطّراد بإطلاق اللفظ وإرادة معنى خاصّ في جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:

والذي ينبغي أن يقال في المقام هو أنّ الاطّراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز، فهذا طريقة عمليّة لتعليم اللغات الأجنبيّة، واستكشاف حقائقها العرفيّة.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلىٰ بلد آخر لا يعرف لغـاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغة السائرة في هذا البلد رأى أنّ أهل البـلد يـطلقون لفـظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيّة، أو المجازيّة، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له

العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينة، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الاطّراد فلا محالة يكون مستنداً إلىٰ الوضع، مثلاً إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقيّة، أو من المعاني المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة من جهة الاطّراد علم بأنّه من المعاني الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلىٰ قرينة حاليّة أو مقاليّة.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أنّ الاطّراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت إلّا أنّه لابدّ من أن يستند إلىٰ العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطّراد، والأوّل نادر، فيستند إلىٰ الثاني لا محالة[1].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

ولا يخفى أنّ كلامه يحتاج إلىٰ توجيه، لأنّ الاطّلاع على جميع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلابدّ من أن يريد بقوله: «في جميع الموارد» موارد كثيرة.

ثمّ يرد عليه: أنّ الجاهل إذا رأى استعمالات أهل المحاورة، فتارةً يعلم

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٩.

بمجرّد الاستعمالات الأوّليّة أنّ فهم المعنى عندهم مستند إلىٰ حاقّ اللفظ لا إلىٰ القرينة، فهو من قبيل التبادر عند الغير لا الاطّراد، وأُخرى يحتمل استناد فهم المعنى إلىٰ القرينة حتّى بعد الاستعمالات الكثيرة، فالاطّراد لا يكون علامة الحقيقة، لاحتمال كونه في جميعها مجازاً، وثالثةً يعلم بعدها أنّ فهم المعنى مستند إلىٰ حاقّ اللفظ ـ وإن كان يحتمل في الاستعمالات الأوّليّة استناده إلىٰ القرينة ـ فهذا أيضاً من قبيل التبادر، لأنّ كون التبادر علامةً للحقيقة مشروط باستناده إلىٰ حاقّ اللفظ كما عرفت في مبحثه، وهذا الشرط وإن لم يكن متحقّقاً في الاستعمالات الأوّليّة فرضاً إلّا أنّه تحقّق بعد الاستعمالات الكثيرة، ولو كان الاطّراد موجباً لإحراز الحقيقة لكان في الصورة الثانية أيضاً ـ وهي ما إذا احتمل استناد فهم المعنى إلىٰ القرينة حتّى بعد الاستعمالات الكثيرة ـ موجباً له، لتحقّق الاطّراد هناك أيضاً، فالكاشف للمعنى الحقيقي هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوّليّة أو بعد الاستعمالات الكثيرة.

وأمّا الأطفال فهم يفهمون معاني اللغات بمجرّد الاستعمال الأوّل، والتكرار إنّما هو لأجل أن لا ينسوها، لا لأجل أن يتحقّق الاطّراد ثمّ يفهمونها.

نتيجة البحث

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التبادر وتبادر الغير علامتان للحقيقة والمجاز مطلقاً[1]، وكذلك صحّة الحمل والسلب عند أهل المحاورة لا عند الجاهل المستعلم، وأمّا الاطّراد وعدمه فلا ينكشف الحقيقة والمجاز بهما أصلاً.

هذا تمام الكلام في الحقيقة والمجاز.

---

(١) أي سواء كان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغة والمحاورة. م ح ـ ى.

الأمر الثامن

في تعارض الأحوال

إنّ للّفظ أحوالاً خمسة:

التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار

مسلك صاحب الكفاية في تعارض الأحوال

قال المحقّق الخراساني‏: لا يكاد يصار إلىٰ أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلّا بقرينة صارفة عنه إليه، وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليّون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلّا أنّها استحسانيّة لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى[1]، لعدم

---

(١) فلا أصل لنا هاهنا إلّا أصالة الظهور، وهي أصل عقلائي متّبع، توضيح ذلك: أنّ العقلاء يعتمدون في التفهيم والتفهّم على ظهورات الألفاظ، ولا فرق في ذلك بين استعمالاتهم الحقيقيّة والمجازيّة، فإنّهم كما يفهمون من لفظ «الأسد» في مثل «رأيت أسداً» معناه الحقيقي ولو ادّعى المتكلّم إرادة المجاز لا تسمع دعواه، كذلك يفهمون من لفظ «الأسد» في مثل «رأيت أسداً يرمي» معناه المجازي، ولا يصغى إلىٰ دعوى إرادة الحقيقة، وكلّ ذلك من باب الظهور، ولا ريب في أنّه ليس للشارع أسلوب جديد في التفهيم والتفهّم، لأنّه من العقلاء بل رئيسهم، فيتّبع طريقتهم في ذلك.

فأصالة الظهور أصل عقلائي متّبع في المحاورات العرفيّة والشرعيّة، وترجع إليها أيضاً أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى(١).

إنتهى كلامه ﷺ.

كلام الإمام الخميني «مدظله» حول أصالة عدم النقل

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلىٰ بحث تعرّضه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدظله» في أصالة عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الكفاية في تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلاً لفظيّاً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم في الاحتجاج به، وهو أصالة عدم النقل، ويقال: إنّها أصل عقلائي حجّة مع جميع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل لا مع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرك لهذا الأصل عندهم في الأوّل هو حكم الفطرة(٢) الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، وعن الظهور الثابت بمجرّد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلائي، إذ هو ممّا لا أصل له كما سيوافيك إن شاء الله في محلّه وأنّ عملهم عليه في بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غير مسألة الاستصحاب، وأمّا عدم حجّيّته في القسم الثاني ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلك منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

والعجب من شيخنا(٣) العلّامة حيث ذهب إلىٰ الاحتجاج بالقسم

---

(١) كفاية الأصول: ٣٥.

(٢) يحتمل أن يكون حكمهم بعدم النقل في موارد الشكّ بملاك أنّه لو لم يحكم عليه في هذه الموارد لانثلم غرض الوضع، وهو سهولة التفهيم والتفهّم، وهذا الوجه يساوق ما ذكره الإمام«مدّ ظلّه» من مسألة الفطرة، لو لم نقل بكونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.

(٣) يعني الشيخ عبد الكريم الحائري ﷺ. منه مدّ ظلّه.

الأخير[١]، قائلاً بأنّ الحجّة لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّة، فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثاني.

وأنت[٢] خبير بأنّ المتّبع لديهم والحجّة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ في تقدّم الثاني منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر[٣].

أضف إلىٰ ذلك أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام[٤] بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني للوضع الأوّل حال الاستعمال[٥].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية وسيّدنا الأُستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسة لترجيح أحدها.

والحقّ أيضاً ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراساني في بعض مباحثه[٦] من أنّ القدر المتيقّن من ثبوت أصالة عدم النقل عند العقلاء ما إذا شكّ في أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم يعلم تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشكوكة لو لم ندّع العلم بعدم الثّبوت، ولا ريب في أنّ الشكّ في الثبوت مساوق للعلم بعدمه.

---

(١) أي ما إذا علم تاريخ الاستعمال. م ح ـ ى.

(٢) هذا جواب حلّي، وما يأتي من قوله: «أضف إلىٰ ذلك» إلخ نقضي. م ح ـ ى.

(٣) فإنّ الاستعمال كان ظاهراً في المعنى المنقول عنه لو كان قبل النقل، وفي المعنى المنقول إليه لو كان بعده، ولا ظهور أصلاً فيما إذا شكّ في ذلك. منه مدّ ظلّه.

(٤) وهي ما إذا علم تاريخ الاستعمال أو تاريخ النقل أو كانا مجهولين. م ح ـ ى.

(٥) تهذيب الأصول ١: ٨٥.

(٦) كفاية الأصول: ٣٧.

الأمر التاسع

في الحقيقة الشرعيّة

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه، وفي الكتب القديمة أبحاث طويلة حولها، لكنّ الحقّ أنّ ثبوتها يتوقّف على أمرين:

أ ـ أن يكون معاني ألفاظ العبادات[1] كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها مستحدثة في شرعنا ولم يكن لها قبل الإسلام عين ولا أثر.

ب ـ أن يثبت نقل هذه الألفاظ من المعاني اللغويّة إلىٰ المعاني الشرعيّة بيد الشارع المقدّس.

ولدينا أُمور تدلّ على انتفاء كلا الأمرين، لحكاية بعضها عن ثبوت هذه المعاني قبل الإسلام وبعضها عن عدم نقل ألفاظها بيد النبيّ ﷺ.

١ ـ أنّ التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيرة النبيّ ﷺ وحياته وأفعاله حتّى العادي منها فضلاً عمّا له ربط بالتشريع لم يحفظ ذكراً عن وضعه ﷺ هذه الألفاظ بإزاء المعاني الشرعيّة، وكذا الأئمّة عليهم السلام الذين نقلوا كثيراً من أقواله ﷺ وأفعاله لم ينقلوا وضعها بإزائها، مع أنّه لو كان لنقله الأئمّة عليهم السلام بل التاريخ أيضاً، لكونه من الأُمور المهمّة التي توفّرت الدواعي على نقله، ولو نقله التاريخ أو

---

(١) وأمّا ألفاظ المعاملات فهي مستعملة في لسان الشارع والمتشرّعة في معانيها اللغويّة. منه مدّ ظلّه.

الأئمّة عليهم السلام لوصل إلينا، لعدم الداعي على إخفاء مثله.

بل لو كان صلى الله عليه وآله ينقل الألفاظ من المعاني اللغويّة إلىٰ الشرعيّة باستعمالها في غير ما وضعت له كما إذا وضعت له[1]، لنقل في التاريخ والآثار المنقولة عن الأئمّة عليهم السلام.

٢ـ أنّ القرآن الكريم يدلّ على عدم كون هذه المعاني مستحدثة، فإنّه قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[2]، وقال حاكياً عن عيسى عليه السلام: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[3]، وقال لإبراهيم عليه السلام بعد بنائه للكعبة: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[4]، بل كان للمشركين قبل الإسلام عمل كانوا يسمّونه صلاةً حيث قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً[5] وَتَصْدِيَةً﴾[6].

فمعاني ألفاظ العبادات كانت متحقّقة قبل الإسلام[7] وإن لم تكن بهذه الكيفيّة التي عندنا، إلّا أنّ المغايرة في الكيفيّة لا تقتضي المغايرة في الماهيّة، كما أنّ الصلاة الواجدة لجميع أجزائها وشرائطها مغايرة لصلاة الغريق مثلاً من حيث الكيفيّة، لا من حيث الماهيّة، فإنّ كلّاً منهما صلاة.

---

(١) توضيح ذلك: أنّ الوضع التعييني على نحوين: أحدهما: التصريح به، كأن تقول عندما رزقت ولداً: «وضعت لفظ زيد بإزاء هذا المولود» أو «سمّيته زيداً» والثاني: استعمال اللفظ في المعنى كاستعماله في المعنى الحقيقي، كأن تقول في المثال: «ائتوني بزيد» مريداً تسميته به، ولا يخفى أنّ كليهما من قبيل الوضع التعييني. م ح ـ ى.

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) مريم: ٣١.

(٤) الحجّ: ٢٧.

(٥) «المكاء» بضمّ الميم: الصفير. و«التصدية»: التصفيق بضرب اليد على اليد. م ح ـ ى.

(٦) الأنفال: ٣٥.

(٧) وإن كان يعبّر عنها بلغة غير عربيّة. منه مدّ ظلّه.

إن قلت: لعلّ النقل وقع في لسان الأنبياء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلينا، على أنّه يستلزم أن لا يترتّب على البحث فائدة أصلاً، للزوم حمل كلام الله تعالىٰ والنبيّ ﷺ على المعاني المنقول إليها في لسانهم عليهم السلام.

٣ـ أنّ الوضع لو تحقّق لكان بعدما كثر المسلمون بعد الهجرة إلىٰ المدينة، وأمّا في مكّة، ولاسيّما في أوائل البعثة فلم يعقل وضع النبيّ ﷺ لفظ الصلاة مثلاً للعبادة المخصوصة، لقلّة الابتلاء بها بقلّة المسلمين، فالوضع كان لغواً لخلوّه عن الغرض الذي هو سهولة التفهيم والتفهّم، مع أنّه تعالىٰ قال في سورة المزمّل المكّيّة النازلة في أوائل البعثة: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾(١) وفي سورة الأعلى المكّيّة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾(٢) وهكذا غيرهما من الآيات المكّيّة، ولا ريب في أنّ المراد بالصلاة والزكاة في هذه الآيات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعلّ القرينة تدلّ على المراد منها.

قلت: لا قرينة في البين، أمّا المقاليّة فواضح، وأمّا الحاليّة فلأنّ القرآن كتاب أبدي ومعجزة خالدة، ومثله لا يحتفّ بقرينة حاليّة لا يطّلع عليها إلّا الموجودون حال النزول.

فذكر ألفاظ العبادات في الآيات المكّيّة يدلّ على تحقّقها قبل الإسلام.

وأمّا قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»(٣) فهو للدلالة على كيفيّة الصلاة في الإسلام لا على ماهيّتها.

---

(١) المزمّل: ٢٠.

(٢) الأعلى: ١٤ـ١٥.

(٣) بحار الأنوار ٨٢: ٢٧٩، كتاب الصلاة، باب التشهّد وأحكامه.

فيستنتج من هذه الأمور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقيقة الشرعيّة.

ولكن لا بأس بصرف عنان الكلام إلىٰ البحث عن المسألة بطريقة القوم اختصاراً، سيّما أنّك ستعرف أنّه لا يخلو عن الثمرة العمليّة، فنقول:

رأي صاحب الكفاية في مسألة الحقيقة الشرعيّة

ذهب المحقّق الخراساني ﷺ إلىٰ إمكان الاستعمال المحقّق للوضع ووقوعه في لسان الشارع، فإنّه قال:

إنّ الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لابدّ حينئذٍ من نصب قرينة إلّا أنّه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز...

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدّاً، ومدّعي القطع به غير مجازف قطعاً[١].

كلام المحقّق النائيني في الإستعمال المحقّق للوضع

واستشكل عليه المحقّق النائيني ﷺ بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل في المعنى كان ملحوظاً بنحو التبعيّة والآليّة، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى المستعمل فيه حتّى كأنّه هو الملقى إلىٰ المخاطب من دون وساطة اللفظ،

---

(١) كفاية الأصول: ٣٦.

وإذا وضع للمعنى كان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بين الاستعمال والوضع في إطلاق واحد مستلزم للجمع بين اللحاظين، وهو مستحيل[١].

ردّ كلام المحقّق النائيني من قبل المحقّق العراقي

وأجاب عنه المحقّق العراقي صاحب كتاب «مقالات الأُصول» بتعدّد متعلّق اللحاظين، لأنّ اللحاظ الآلي متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالي بطبيعيّه ونوعه، فإنّ الاستعمال يرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه يرتبط بنوعه من أيّ شخص صدر وفي أيّ شرائط تحقّق، ألا ترى أنّك إذا قلت: «وضعت لفظ زيد لهذا المولود» كان المراد نوع لفظ «زيد» وطبيعيّه، وأمّا إذا استعملته في المعنى بقولك: «رأيت زيداً» كان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منك، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤية الهلال» مثلاً، وأراد بلفظ الصلاة المعنى الشرعي الذي هو غير ما وضع له فرضاً، ولكنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له كان المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه في هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلي به، والموضوع نوعه وطبيعيّه، فتعلّق اللحاظ الاستقلالي به، فلا يتحقّق الجمع بين اللحاظين في متعلّق واحد[٢].

نقد ما أفاده المحقّق العراقي في المقام

وفيه: أنّ الاستعمال وإن كان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فيختلف متعلّق اللحاظين، إلّا أنّه لا يمكن في إطلاق واحد إطلاق شخص

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٩.

(٢) مقالات الأُصول ١: ٦٧ و ١٣٣.

اللفظ ونوعه كليهما ومع ذلك استعماله في المعنى، ضرورة أنّه ليس لنا عند الاستعمال إلّا أمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا يقال: فكيف قلت بصحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه في مثل «زيد لفظ»؟

فإنّه يقال: ـ مضافاً إلىٰ الاختلاف في صدق الاستعمال هناك كما عرفت ـ لم يكن[1] هناك إلّا استعمال شخص اللفظ في نوعه وطبيعيّه، فكان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فيه نوعه ولم يكن لنا شيء ثالث، بخلاف ما يدّعيه المحقّق العراقي‌ﷺ في المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلىٰ استعمال شخصه في المعنى، فإنّه مستلزم لتحقّق أُمور ثلاثة: شخص اللفظ ونوعه والمعنى. هذا.

بيان ما هو الحقّ في جواب المحقّق النائيني‌ﷺ

ولكن يمكن أن يُجاب عن كلام المحقّق النائيني‌ﷺ بأنّا لا نسلّم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعيّة والآليّة في جميع موارد استعماله في المعنى، فإنّه قد يكون لحاظه استقلاليّاً حتّى في الاستعمالات المتعارفة، ولذا ترى بعض الخطباء يزيّنون كلامهم بالألفاظ الجميلة، وربما يُقال في شأنهم: فلان ماهر في استخدام الألفاظ الحسنة عند الخطابة، ولا ريب في أنّ تزيين الكلام باستخدام الألفاظ الجميلة مستلزم لتعلّق اللحاظ الاستقلالي بها.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني‌ﷺ من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بين اللحاظين، فإنّ لحاظ اللفظ وإن كان آليّاً في أكثر الاستعمالات، إلّا أنّ لحاظه مستقلّاً ليس بمحال.

بل ما ذهب إليه صاحب الكفاية أمر عقلائي، ألا ترى أنّك إذا رزقت ولداً

---

(١) هذا هو الحقّ في الجواب، لذهاب شيخنا الأُستاذ«مدّ ظلّه» إلىٰ صدق الاستعمال فيما إذا أُطلق اللفظ وأُريد به نوعه. م ح ـ ى.

قد تقول في مقام تسميته: «إنّي سمّيته زيداً» وقد يتعلّق غرضك بأن تقول ابتداءً: «ائتوني بزيد» مريداً تسميته به. فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائي.

لكنّه هل هو حقيقة أو مجاز؟

قال المحقّق الخراساني ﷺ: ليس واحداً منهما، أمّا عدم كونه حقيقةً فلاستعمال اللفظ في غير ما وضع له. وأمّا عدم كونه مجازاً فلدلالته عليه بنفسه بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز من العلاقة. ولا ضير في عدم كون الاستعمال حقيقةً ولا مجازاً بعدما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً[١] أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز[٢].

والحقّ أنّه حقيقة، لأنّ الاستعمال الحقيقي كما يتحقّق مع سبق الوضع عليه كذلك يتحقّق مع مقارنته له كما في المقام، إذ لا ملزم لاشتراط سبقه عليه، ولا يصحّ قياس المقام بمسألة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ونحوه، لعدم إمكان تحقّق الحقيقة فيه، لاستعماله في غير ما وضع له مع أنّ المستعمل لا يريد به الوضع بل مجرّد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقة المعتبرة فيه بين نوع اللفظ مثلاً ومعناه.

فالاستعمال وإن كان يمكن أن يكون فاقداً للحقيقة والمجاز كما في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، إلّا أنّه حقيقة في المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع على الاستعمال الحقيقي.

وكيف كان فلا إشكال في صحّة ما ادّعاه صاحب الكفاية أوّلاً من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع، كما عرفت، لكنّ الكلام في دعواه الثانية، وهي وقوعه

---

(١) راجع ص٢٤٦ وص ٢٥٥ فقد تقدّم هناك أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله لا يكون حقيقةً ولا مجازاً. م ح ـ ي.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦.

في لسان الشارع.

هذا بالنسبة إلىٰ الوضع التعييني.

وأمّا الحقيقة التعيّنيّة فلا شبهة في وقوعها في عصر الصادقين عليهما السلام في لسانهما وبعده في لسان الأئمّة المتأخّرين، بل قبله في لسان الأئمّة المتقدّمين عليهما، فإنّ ألفاظ العبادات صارت حقيقةً في المعاني الشرعيّة لا محالة في عصر الإمام الأوّل أمير المؤمنين عليه السلام في لسانه بسبب كثرة الاستعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيّما في زمن خلافته الظاهريّة المتحقّقة بعد خمس وعشرين سنة من وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله.

بقي الكلام في الألفاظ المستعملة في كلامه صلى الله عليه وآله، والظاهر أنّ تحقّق كثرة الاستعمال فيها في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله بحيث تصير حقيقةً تعيّنيّة غير معلوم بل ممنوع، لكنّ الإنصاف أنّ منع حصول كثرة الاستعمال كذلك في زمان الشارع صلى الله عليه وآله في مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابرة كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

ولا يخفى أنّ هذا كافٍ لحمل كلامه صلى الله عليه وآله على المعاني الشرعيّة الجديدة، وإن لم يتعرّضه صاحب الكفاية، بل ربما يستظهر من كلامه عدم الكفاية؛ وذلك لأنّه صلى الله عليه وآله كان عالماً ببلوغ كثرة الاستعمال في لسان المتشرّعة الموجودين في عصره إلىٰ حدّ الحقيقة التعيّنيّة، فكان مستغنياً عن ذكر القرينة على إرادتها.

ثمرة النزاع في الحقيقة الشرعيّة

ثمّ بناءً على مشي المشهور في هذا البحث وقع النزاع في ترتّب الثمرة عليه، وفي أنّها ما هي؟

قال المحقّق الخراساني﵀: وأمّا الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال[1].

فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأنّ الشارع المقدّس قال: «صلِّ عند رؤية الهلال» فلابدّ من الحكم بوجوب الصلاة عند الرؤية لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة وعلمنا بتأخّر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدّعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخّره.

وذهب بعضهم إلىٰ أنّ تلك الألفاظ تحمل على المعاني الشرعيّة بناءً على الثبوت وإحراز تأخّر الاستعمال، لكنّها لا تحمل على المعاني اللغويّة بناءً على عدمه، بل مجملة مردّدة بينهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز تجري أصالة الحقيقة، فلم لا تحمل في الفرض الثاني على المعاني اللغويّة؟

---

(١) كفاية الأصول: ٣٧.

قلت: تقدّم الحقيقة على المجاز مسلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفة، بخلاف المجاز المشهور الذي يساوي احتماله لاحتمال الحقيقة إذا أُطلق اللفظ بلا قرينة لأجل أُنس الذهن به كأُنسه بالحقيقة. والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهورة في المعاني الجديدة الشرعيّة وإن أمكن إنكار كونها حقيقةً فيها.

ولكن ذهب المحقّق النائيني وتبعه بعض الأعلام إلىٰ أنّه لا ثمرة للمسألة أصلاً، واستدلّا عليه بأنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة أم لم نقل، لأنّ الحقيقة الشرعيّة وإن فرض أنّها لم تثبت إلّا أنّه لا ريب في صيرورة هذه الألفاظ حقيقةً في المعاني الشرعيّة في عرف المتشرّعة بعد النبيّ ﷺ، فإذن لابدّ من حمل ما اشتمل على ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّة عليهم السلام ـ وهي كثيرة جدّاً بالنسبة إلىٰ الأحاديث النبويّة ـ على المعاني الشرعيّة، لكونهم من المتشرّعة، بل في رأسهم.

بقي الكلام في ألفاظ الكتاب والأحاديث النبويّة، وحيث إنّ ألفاظ الكتاب وأكثر أحاديثه ﷺ واصلة إلينا بواسطة الأئمّة عليهم السلام فلا محالة هي أيضاً تحمل على المعاني الشرعيّة، وأمّا ما وصل إلينا منه ﷺ من غير طريقهم عليهم السلام فإمّا لا يشتمل على ألفاظ العبادات أو يكون معلوم المراد، فليس لنا حديث نبويّ مشتمل على لفظ الصلاة والزكاة والحجّ ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمرة للنزاع في هذه المسألة أصلاً، بل هو بحث علمي فقط[1].

---

(١) أجود التقريرات ١: ٤٨، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ١٤٢.

وفيه ـ مضافاً إلىٰ أنّ ألفاظ الكتاب وصلت إلينا بالتواتر[1] لا بأخبار

(١) قد أجمع كافّة المسلمين على أنّ القرآنيّة لا تثبت إلّا بالتواتر عن النبيّ ﷺ، والشاهد عليه أنّ المالكيّة وسائر من قال بعدم كون البسملة التي في أوائل السور من القرآن استدلّوا عليه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنّه كيف يمكن إنكار تواترها وهي ثابتة في جميع المصاحف التي كتبت في صدر الإسلام، مع أنّ المسلمين كانوا ملتزمين بأن لا يكتبوا في القرآن إلّا ما هو منه.

فترى أنّ الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلّا بالتواتر.

وأيضاً استشكل السيوطي في كتاب «الإتقان في علوم القرآن» على ما نسب إلىٰ ابن مسعود من أنّه قال بعدم كون الفاتحة والمعوّذتين اللّتين في آخر الكتاب منه، بأنّ إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثمّ قال: فلابدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبة إليه.

وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام الله تعالىٰ، فإنّ الحديث القدسي أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزة فقط، فإنّ سائر معجزات النبيّ ﷺ تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزيّة مختصّة بالقرآن، وهي أنّه معجزة خالدة باقية، كافل لسعادة جميع البشر إلىٰ يوم القيامة، ومتحدٍّ بقوله ـ في سورة البقرة، الآية ٢٣ ـ: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ سيّما أنّه كان ينطق به رجل اُمّي في عصر بلغت فيه الفصاحة والبلاغة كمالهما، وسيّما أنّ إطلاق السورة يشمل أصغر السور حتّى مثل سورة الكوثر، وما هذا شأنه ودعواه يكون لا محالة متواتراً عنه ﷺ، لتوفّر الدواعي على نقله، حتّى من قبل الكفّار والمشركين الذين كانوا بصدد ردّه والإتيان بمثله أو بمثل سورة منه، فضلاً عن المسلمين، وأمّا السماع من المعصومين عليهم السلام فلا تصل النوبة إليه، لكونه متواتراً قبله بين جميع المسلمين: الشيعة القائلين بإمامتهم عليهم السلام وأهل السنّة الذين لا يقولون بها.

بل صيرورته كتاباً في زمن النبيّ ﷺ ـ بمعنى أنّ جمعه وتأليفه وتعيين عدد آيات كلّ سورة وأنّ آية كذا جزء لسورة كذا بعد آية كذا، كان في عصره ﷺ ـ إنّما تثبت بالتواتر أيضاً، لعين ما تقدّم في ثبوت أصل القرآنيّة به.

وأمّا ما روي من أنّ عليّاً عليه السلام أو أبا بكر أو عثمان جمع القرآن فلا يرتبط بهذا الجمع الواقع في زمن النبيّ ﷺ، فإنّ المراد بجمع عليّ عليه السلام جمعه تمام القرآن مع بيان ما له دخل في المراد في ذيل كلّ آية، كالتفسير والتأويل وشأن النزول ونحوها، وبجمع أبي بكر جمعه في القرطاس بعدما كتب بعضه على جلد الحيوانات وبعضه على قشر الأشجار ونحوها، ويؤيّده ما روي من طريق أهل السنّة من أنّ «أوّل من جمع القرآن في القرطاس أبو بكر»، وبجمع عثمان جمعه الناس على قراءة واحدة، فإنّه بعدما تكثّرت القراءات جمعهم على قراءة واحدة وأحرق ما كان من القرآن مكتوباً بغيرها.

فتحصّل أنّ القرآنيّة وكذا عدد آيات كلّ سورة وتعيين جزئيّة الآيات لسورها وبيان مكان كلّ آية من السورة كلّها تثبت بالتواتر المتّصل بزمان رسول الله ﷺ. منه مدّ ظلّه.

الأئمّة عليهم السلام، لعدم حجّيّة خبر الواحد فيها، ولذا نقول بكونه قطعي السند، ولعلّ المراد معاني الكتاب والتعبير بألفاظه من طغيان القلم ـ أنّ دعوى عدم ورود حديث نبويّ عن غير طرق الأئمّة عليهم السلام مشتمل على ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفة، لتوقّفها على إحاطة كاملة على كتب الحديث المؤلّفة من قبل الشيعة وأهل السنّة، مع أنّ الإحاطة على جميعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «كنز العمّال» و«وسائل الشيعة» يكون مطبوعاً في مجلّدات كثيرة ضخمة.

على أنّ دعوى لزوم حمل كلّ ما ورد بواسطتهم عليهم السلام من الأحاديث النبويّة على المعاني الجديدة الشرعيّة فاسدة، لعدم الفرق بين ما يكون مرويّاً بطرقهم أو بطرق غيرهم من حيث المفاد والمراد، وإن كان صدق الراوي في الأوّل مقطوعاً وفي الثاني مشكوكاً.

نعم، إذا كان روايتهم عليهم السلام عنه صلى الله عليه وآله بنحو النقل بالمعنى أو في مقام بيان الحكم أو لأجل الاستشهاد على كلامهم فلابدّ من حملها على المعاني الشرعيّة، لما عرفت من صيرورة ألفاظ العبادات حقيقةً فيها عند المتشرّعة الذين في رأسهم الأئمّة المعصومون عليهم السلام.

وأمّا إذا كان روايتهم عليهم السلام مجرّد النقل عنه صلى الله عليه وآله فلا موجب لحملها على المعاني الشرعيّة ما لم يثبت كون ألفاظ العبادات حقيقةً فيها في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا وإن كان نادراً لكون أكثر ما نقلوا عنه صلى الله عليه وآله لأجل الاستشهاد أو بيان الحكم، إلّا أنّه يكفي في تحقّق الثمرة للبحث.

فما ادّعاه المحقّق النائيني وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمرة عليه أصلاً ممنوع.

والحقّ في المسألة ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغويّة مع عدم الثبوت، وعلى

معانيها الشرعيّة على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، وأمّا إذا لم يعلم ذلك فاللفظ مجمل، إذ لا طريق إلىٰ المعنى اللغوي ولا الشرعي.

وذهب بعضهم إلىٰ حمله حينئذٍ على المعنى الشرعي، لأصالة تأخّر الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بها أصالة تأخّر الحادث.

وفيه: أنّها ليس أصلاً عقلائيّاً، ضرورة أنّا إذا شككنا في أنّ زيداً هل جاء من السفر يوم الخميس أو الجمعة لا يحكم العقلاء بتأخّر المجيء عن الخميس كما هو ظاهر.

وإن أُريد بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخّر الحادث فهو لم يكن متيقّناً في زمان حتّى يستصحب، لكونه مشكوكاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحقّقه فليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي. نعم، له ملازم عقليّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقّق الاستعمال إلىٰ زمان الوضع ملازم لتأخّره عنه، ويترتّب عليه لزوم حمل كلامه ﷺ على معناه الشرعي.

بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأنّ لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعي أثر عقليّ للتأخّر، لعدم وروده في دليل شرعي أصلاً، فهو أثر عقلي لملازم المستصحب.

على أنّه لو فرض جريان الاستصحاب في المقام فلا يجري إلّا في صورة واحدة، وهي ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلّا فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب في المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب في كليهما ووقع التعارض بينهما.

وذهب بعض آخر ـ فيما إذا لم يعلم تأخّر الاستعمال ـ إلىٰ حمله على المعنى

اللغوي، لأصالة عدم النقل.

وقد مرّ أنّ أصالة عدم النقل وإن كانت أصلاً عقلائيّاً إلّا أنّ مورده ما إذا شكّ في أصل النقل لا في تقدّمه وتأخّره.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالطريقة المشهورة بينهم وإن لم يكن له أساس أصلاً بملاحظة ما قدّمناه من الأُمور الثلاثة، إلّا أنّه على فرض صحّته لا يخلو عن الثمرة وإن كانت نادرة.

هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعيّة.

الأمر العاشر

في الصحيح والأعمّ

اختلفوا في أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة.

وقبل الخوض في أدلّة القولين يذكر أُمور:

تصحيح عنوان البحث

منها: أنّ هذا البحث مستقلّ غير متفرّع على النزاع في الحقيقة الشرعيّة، فلابدّ من أخذ عنوان فيه شامل لجميع الأقوال في ذلك البحث، وهي أربعة:

أ ـ أنّ ألفاظ العبادات وضعت للمعاني الشرعيّة بالوضع التعييني الحاصل بالتصريح أو بالاستعمال المحقّق للوضع.

ب ـ أنّها صارت حقيقةً تعيّنيّة لها.

ج ـ أنّها لم توضع لها ولم تصر حقيقةً فيها أصلاً، وإنّما استعملت فيها مجازاً.

د ـ ما نسب إلىٰ الباقلاني من أنّها لم تستعمل في المعاني الشرعيّة أصلاً، بل استعملت في المعاني اللغويّة والدالّ على سائر منضمّاتها قرائن خاصّة أو قرينة عامّة، مثلاً لم تستعمل الصلاة في الشريعة إلّا في الدعاء، ويدلّ على كلّ واحد

من الركوع والسجود ونحوهما قرينة خاصّة أو على جميعها قرينة عامّة، هذه هي الأقوال في مبحث الحقيقة الشرعيّة.

وحيث إنّ العنوان[١] المذكور في كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين[٢] ـ لأنّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا يعقل أن يبحثوا في أنّها هل تكون موضوعة للصحيحة أو للأعمّ ـ غيّره صاحب الكفاية بقوله: إنّه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها[٣].

وهو وإن عمّ الحقيقة التعيّنيّة التي لايصدق عليها الوضع عندنا، إلّا أنّه لا يشمل القول بالمجاز، ضرورة أنّ اللفظ إذا استعمل في معنى مجازاً بمعونة القرينة فلايصير اسماً له.

فالعنوان المذكور في الكفاية لا يشمل إلّا القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة تعييناً أو تعيّناً، وأمّا من أنكرها فلا مجال لدخوله في هذا البحث أصلاً، مع أنّه ﷺ ذهب إلىٰ إمكان دخوله فيه ثبوتاً بقوله: وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره أنّ النزاع وقع على هذا في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويّة ابتداءً وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته كي ينزّل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغويّة وعدم قرينة أُخرى معيّنة للآخر[٤].

نعم، استشكل عليه إثباتاً بقوله: وأنت خبير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا إلّا إذا

(١) وهو أنّ «ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة». م ح ـ ى.

(٢) بل ولا القول الثاني بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقة التعيّنيّة. م ح ـ ى.

(٣) كفاية الأصول: ٣٨.

(٤) المصدر نفسه.

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينة أُخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلىٰ قرينة معيّنة أُخرى وأنّى لهم بإثبات ذلك[١].

وإن عبّرنا عن المسألة بـ«إنّ الأصل في استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص الصحيحة أو الأعمّ منها»[٢] شمل جميع الأقوال إلّا قول الباقلاني المنكر للاستعمال رأساً، فإنّه يشكل جريانه فيه.

أمّا جريانه في القولين الأوّلين فواضح، وأمّا في القول الثالث فبالتقريب المذكور في الكفاية، وهو أنّ الاستعمال وإن كان على هذا القول في كلّ واحد من الصحيح والفاسد مجازاً، إلّا أنّه وقع الخلاف في أنّ أيّهما هو المجاز الأصلي الذي قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته[٣] كي ينزّل كلام الشارع عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغويّة وعدم قرينة أُخرى معيّنة للآخر.

فعلى هذا لا يحتاج المعاني اللغويّة إلىٰ قرينة أصلاً، بخلاف الشرعيّة، ولا فرق بين الصحيحة والفاسدة في مقدار القرينة المحتاج إليها على القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحيح، فإنّ المعنى الصحيح بناءً عليه يحتاج إلىٰ قرينة واحدة صارفة عن المعنى اللغوي، والفاسد إلىٰ قرينتين: إحداهما صارفة، والأُخرى معيّنة، أو إلىٰ قرينة واحدة ذات البُعدين.

بقي الكلام في قول الباقلاني، ولا يمكن تصوير النزاع في المقام على قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّة على سائر المنضمّات من الأجزاء

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سيأتي إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمة «الصحيحة» بـ«تامّة الأجزاء والشرائط». م ح ـ ى.

(٣) وهذا يسمّى بسبك المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

والشرائط لو كان لكلّ جزء أو شرط قرينة خاصّة، كما إذا قال: صلِّ وكبّر واركع واسجد و...

نعم، لو كان الدالّ على جميع الأجزاء والشرائط قرينة واحدة عامّة ـ كما إذا قال: صلِّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط ـ لأمكن تصوير النزاع على قوله أيضاً، بأن يقال: إنّ قضيّة القرينة هل هي تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟

معنى الصحّة والفساد

ومنها: أنّه ذهب المحقّق الخراساني ﷺ إلىٰ أنّ الصحّة عند الكلّ بمعنى واحد، وهو التماميّة، وتفسيرها بإسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الأمر أو الشريعة كما عن المتكلّمين، أو غير ذلك[1]، إنّما هو بالمهمّ لكلّ منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسّر صحّة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة فسّرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة أُخرى، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلىٰ غير ذلك كما لا يخفى، ومنه ينقدح أنّ الصحّة والفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة وفاسداً بحسب أُخرى[2].

وهو ﷺ وإن لم يبيّن معنى الفساد إلّا أنّ مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

---

(١) كتفسيرها بالسلامة واعتدال المزاج كما عن الأطبّاء. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأُصول: ٣٩ و ٢٢٠.

النقصان، لأنّه مقابل للتماميّة التي فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتماميّة عنده مترادفتان وكذلك الفساد والنقصان.

وفيه أوّلاً: أنّ التقابل بين التماميّة والنقصان تقابل العدم والملكة، فإنّ الناقص هو الذي من شأنه أن يكون تامّاً ولكنّه بالفعل غير تامّ، كما يقال للإنسان الذي له رجل واحدة: إنّه ناقص، لأنّ من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أنّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لكون الفساد أمراً وجوديّاً كالصحّة، ولذا إذا قيل: هذا التفّاح فاسد، يصحّ السؤال بأنّه أين فساده؟ مع أنّه لو كان أمراً عدميّاً لم يصحّ هذا السؤال، لعدم إمكان إراءته ولا رؤيته.

وثانياً: أنّ موارد استعمالهما مختلفة عرفاً، فإنّه يقال للأعمى مثلاً: إنّه ناقص، ولا يقال له: إنّه فاسد، وينعكس الأمر في التفّاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أنّ الصحّة لا تكون مرادفةً للتماميّة ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفيّة وتعبيرات العلوم أنّ التماميّة والنقصان يستعملان في موردين:

الأوّل: الشيء المركّب، فإنّه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنّه تامّ وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنّه ناقص.

الثاني: الشيء البسيط المشكّك بلحاظ مراتبه المختلفة كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام مدّظلّه[1]، كالوجود، حيث يطلق التماميّة والكمال على مرتبته العالية، وهي وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازلة، وهي وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

---

(١) تهذيب الأصول ١: ٩٧.

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.

وأمّا الصحّة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتّب الآثار المترقّبة من النوع وعدمه، فلو ترتّب على بطّيخ مثلاً الآثار المترقّبة من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلّا ففاسداً.

ففساد مثل البطّيخ والتفّاح ليس لكونه أمراً مركّباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتّب عليه الغرض المترقّب منه.

إن قلت: فلِمَ يطلق الصحّة والفساد على العبادات المركّبة، كالصلاة، فيقال للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط: إنّها صحيحة، ولفاقدة الركوع مثلاً: إنّها فاسدة؟

قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.

توضيحه: أنّ الصلاة وإن كانت أمراً مركّباً، إلّا أنّ الشارع جعل لها وحدةً اعتباريّة ذات أثر خاصّ.

ويؤيّده أمران:

أ ـ أنّ الشارع سمّى الضحك والبكاء والتكلّم ونحوها بقواطع الصلاة، فإنّ القطع إنّما يتحقّق فيما له وحدة اتّصاليّة، وإلّا فلا يؤثّر مثل الضحك في عدم تحقّق أجزاء الصلاة.

ب ـ ما ورد في بعض الأخبار من أنّ الصلاة إحرام صغير بدئه تكبيرة الإحرام وختمه التسليم.

فالصلاة عند الشارع أمر واحد بسيط يترتّب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كلّ تقيّ، وناهية عن الفحشاء والمنكر وغيرها.

فإذا لم تشتمل على الركوع مثلاً يطلق عليها أنّها فاسدة، لا لكونها مركّبة من أجزاء منها الركوع وهي فاقدة له، بل لعدم ترتّب الآثار المترقّبة عليها.

تصوير محلّ النزاع بناءً على عموميّة معنى العبادات

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات مسانخة[1] لأسماء الأجناس في عموميّة الوضع والموضوع له، ويدلّ عليه أمران:

الأوّل: التبادر، فإنّا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلاً لا ينتقل الذهن إلىٰ الأفراد، بل إلىٰ الطبيعة كما هو واضح.

الثاني: أنّه لا ريب في أنّ المراد بها في لسان الأدلّة مثل آية: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[2] ونحوها معنى عامّ، ولا يمكن القول بأنّها لم تستعمل فيها في معناها.

وبالجملة: لا ريب في عموميّة ألفاظ العبادات من حيث الوضع والموضوع له بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، ومن حيث المستعمل فيه بناءً على عدمه، سواء قلنا في المقام بالصحيح أو بالأعمّ.

إذا عرفت هذا فنقول: يشكل تصوير محلّ النزاع، لعدم إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، لأنّ المعنى العامّ الذي تصوّره الشارع من الصلاة مثلاً عند الوضع أو الاستعمال لو كان صلاة الحاضر الجامعة لتمام الأجزاء والشرائط لم تكن صحيحةً للمسافر، ولو كان صلاة المسافر كذلك لم تكن صحيحة للحاضر، والصلاة مع الطهارة الترابيّة أيضاً صحيحة في حالة، فاسدة في

(١) التعبير بالمسانخة، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ المستعمل فيه يكون عامّاً. م ح ـ ى.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

أخرى، وهكذا بالنسبة إلىٰ سائر الحالات، فما الذي يكون صحيحاً في جميع الأحوال لكي يتصوّره الشارع ويضع اللفظ بإزائه أو يستعمله فيه؟

إن قلت: يمكن أن يتصوّر «الصلاة الصحيحة» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم يؤخذ «الصحيح» بالحمل الأوّلي في معنى الصلاة قطعاً، ضرورة عدم انتقال الذهن إليه عند سماع لفظ الصلاة ولو قلنا بالصحيح، وأمّا الصحيح بالحمل الشائع فملاكه الاتّحاد في الوجود، وهو خاصّ جزئي، فدخل الصحيح بالحمل الشائع في معنى الصلاة يستلزم خصوصيّة معناها الموضوع له وإن كان وضعها عامّاً، وهي خلاف ما تقدّم من كون الوضع والموضوع له كليهما في العبادات عامّين، فأين اتّصاف المعنى العامّ الكلّي الذي هو الموضوع له أو المستعمل فيه بالصحيح؟!

على أنّه لا يمكن أخذ الصحّة في معنى العبادات ـ مع قطع النظر عن الحمل الأوّلي والشائع ـ لأنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجي، لا الماهيّة، فإنّ الصلاة الموجودة في الخارج قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، بخلاف الماهيّة.

والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فيه ألفاظ العبادات معنى كلّي نظير أسماء الأجناس أوّلاً، والصحّة والفساد من عوارض الوجود لا من مقوّمات الماهيّة ثانياً، فكيف يمكن تصوير ما ذهب إليه الصحيحي من كون الموضوع له أو المستعمل فيه في ألفاظ العبادات خصوص الصحيحة منها؟!

ولا ينحلّ الإشكال بما ذهب إليه المحقّق الخراساني‏ﷺ في مسألة تصوير الجامع للصحيحي، من أنّه غير معلوم لنا، إلّا أنّا نتمكّن من الإشارة إليه بآثاره وخواصّه، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاة الصحيحة ما يترتّب عليه هذه الآثار[1].

فإنّ هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجي، لعدم كون ماهيّة الصلاة بل ولا وجودها الذهني ناهية عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن، كما هو واضح.

فالحقّ أنّه لا مفرّ عن هذا الإشكال إلّا بتغيير عنوان النزاع وتبديل كلمة «الصحيح» بـ«تامّ الأجزاء والشرائط»، فإنّه ماهيّة كلّيّة يمكن وضع اللفظ لها أو استعماله فيها.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ التعبير الصحيح في محلّ النزاع أن يقال: «الأصل في استعمالات الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص تامّة الأجزاء والشرائط منها أو الأعمّ».

وقد أُجيب عن الإشكال بوجهين آخرين:

أ ـ أنّ المراد بالصحّة الصحّة التعليقيّة، وهي لا تأبى الفساد الفعلي، لإمكان كون عمل فاسداً فعلاً، صحيحاً تعليقاً، كما إذا أتى بصلاة الظهر مثلاً ثلاث ركعات، فإنّها فاسدة بالفعل، لكنّها لو انضمّ إليها ركعة أُخرى لكانت صحيحة.

وفيه أوّلاً: أنّ المراد بالصحيح في عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفاسد، فأُريد الصحّة الفعليّة لا التعليقيّة.

وثانياً: أنّه لا يمكن حمل كلام القائل بالصحيح على الصحّة التعليقيّة، لأنّ النهي عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن وقربانيّة كلّ تقيّ التي جعلها

---

(١) كفاية الأصول: ٣٩.

المحقّق الخراساني‍ؒ من آثار الجامع للصحيحي لاتترتّب إلّا على الصلاة الصحيحة بالفعل كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ الصحّة التعليقيّة أيضاً من عوارض الوجود الخارجي، وأمّا الماهيّة فكما لا تتّصف بالصحّة الفعليّة والفساد لا تتّصف أيضاً بالصحّة التعليقيّة.

ب ـ أنّ الصحّة وصف، فلابدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاة مثلاً للصلاة الصحيحة أو استعماله فيها فلابدّ له قبل ذلك من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهني، فيعرضه الصحّة التي هي من عوارض الوجود.

وانقدح فساده ممّا مرّ، فإنّك عرفت أنّ الصحّة والفساد من عوارض الوجود الخارجي، وأمّا الوجود الذهني فلا يتّصف بهما كالماهيّة.

ولعلّه لأجل هذا الإشكال فسّر المحقّق الخراساني‍ؒ الصحّة بالتماميّة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهيّة حيث نقول: «الحيوان الناطق ماهيّة تامّة للإنسان» و«الحيوان ماهيّة ناقصة له».

فلابدّ إمّا من قبول هذا التفسير وإن كان مخالفاً للواقع كما عرفت، أو من تبديل لفظ «الصحيحة» في عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّة الأجزاء والشرائط» كما مرّ.

انحصار النزاع في الشرائط الشرعيّة دون الأجزاء والشرائط العقليّة

ومنها: أنّ العبادات لا تكون صحيحة في مقام الامتثال وسقوط التكليف إلّا إذا كانت واجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفاقدة لجميع الموانع والقواطع، فهل الصحّة في محلّ البحث ـ وهو مقام التسمية والاستعمال ـ أيضاً تكون بهذا

المعنى حتّى يكون معنى القول بالصحيح وضع لفظ الصلاة مثلاً لما هو واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد لجميع الموانع والقواطع أو استعماله فيه، أو بمعنى آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحرير محلّ النزاع من ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ الجزء ما كان دخيلاً في تركيب الماهيّة المركّبة، والشرط ما كان دخيلاً في تأثير الشيء لا في تركيبه ويسمّيان جزء الماهيّة وشرطها.

ويستفاد من كلام المحقّق الخراساني ﷺ أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما يتشخّص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخّص به عنوانه من دون أن يكون دخيلاً في الماهيّة أو في تأثيرها ويسمّى جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما يحصل له بسببهما علوّ ومزيّة أوانحطاط ونقيصة، مثال جزء الفرد الموجب لمزيّته، الأجزاء المستحبّة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواجد لها ويحصل له بسببها مزيّة وكمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقيصة، القران[1] بين سورتين في الصلاة بناءً على كراهته، إذ السورة الثانية أيضاً جزء للصلاة الواجدة لها مع أنّه يحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في الحمّام[2].

ولا إشكال في دخول أجزاء الماهيّة في محلّ النزاع ولا في خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحيث إنّ المانع في مقام التسمية يرجع إلى

---

(١) القران هو قراءة سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم في أنّه مكروه موجب لقلّة ثواب الصلاة أو ممنوع مبطل لها، فعلى الأوّل يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلى الثاني من قبيل المانع. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأصول: ٥٠.

الشرط، لاشتراط عدمه[١]، ينحصر البحث في شرائط الماهيّة وأنّها هل هي داخلة في نزاع الصحيحي والأعمّي أم لا؟

الثانية: أنّ الشرائط على ثلاثة أقسام:

أ ـ ما أخذه الشارع في المأمور به، كما إذا قال: «صلّ مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ويسمّى شرطاً شرعيّاً، وأكثر الشرائط على هذا المنوال.

ب ـ ما لم يأخذه فيه مع كونه متمكّناً منه، لكنّ العقل يدلّ عليه، مثل أنّ العقل بعد أن حكم بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه وأنّ النهي في العبادات يوجب فسادها يحكم ببطلان صلاة من اشتغل بها عن إزالة النجاسة عن المسجد في سعة الوقت، وحيث إنّها تامّة من حيث الأجزاء فالبطلان يستند إلى ابتلائها بالمزاحم الأقوى، فيعلم أنّ عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى شرط للمأمور به، وإن لم يأخذه الشارع فيه.

ج ـ ما لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر، كقصد القربة في العبادات بناءً على تفسيره بالإتيان بالمأمور به بداعي الأمر لو قلنا بمقالة المحقّق الخراساني‌ﷺ من استلزام أخذه في المأمور به للدور.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ في المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ جميع الشرائط بأقسامها الثلاثة داخلة في نزاع الصحيحي والأعمّي، وهذا يستفاد من موضعين من الكفاية: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط في التسمية: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح

---

(١) توضيح ذلك: أنّ المانع في غير باب التسمية أمر وجودي يحول بين المقتضي وأثره، كالرطوبة المانعة عن تأثير النار في إحراق المادّة المحترقة، لكنّه بهذا المعنى لا يتصوّر في باب التسمية، فلابدّ من أن يكون فيه بمعنى اشتراط عدمه، فالشرط في مقام التسمية على قسمين: وجودي، كالطهارة والاستقبال والستر بالنسبة إلى الصلاة، وعدمي، كالحدث والضحك والتكلّم بالنسبة إليها. منه مدّ ظلّه.

اعتبارهما[1] فيها»[2]. ثانيهما: قوله عند تصوير الجامع للصحيحي: «ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما»[3] لوضوح أنّ الصلاة التي لها هذه الآثار لابدّ من أن تكون واجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وهي المسمّاة بلفظ الصلاة عند المحقّق الخراساني الذي هو أحد القائلين بالصحيح.

الثاني: أنّ جميعها خارجة عنه، وهذا نقل عن الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ، واستدلّ عليه بتقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط، فإنّ الأجزاء في العبادات بمنزلة الأسباب في التكوينيّات والشرائط فيها بمنزلة الشرائط فيها، فكما أنّ السبب متقدّم رتبةً على الشرط، لكونه هو المؤثّر في المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطة في ترتّب الأثر على المؤثّر فقط من دون أن يكون لنفسه تأثير، فكذلك رتبة الأجزاء في العبادات متقدّمة على الشرائط، فإنّها دخيلة في تركيب الماهيّة، بخلاف الشرائط التي لا توجب إلّا ترتّب الآثار على الماهيّة، فلا يمكن أن يكون الشرائط داخلة في محلّ النزاع كالأجزاء[4].

وفيه: أنّ تقدّم رتبة الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحالة ملاحظة

---

(١) أي الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراساني ﷺ من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع الأجزاء والشرائط في التسمية. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأصول: ٥١.

(٣) كفاية الأصول: ٣٩.

(٤) عبّر المحقّق العراقي ﷺ ـ في بدائع الأفكار: ١١١ ـ عن هذا القول بـ«قيل» من دون نسبته إلى الشيخ ﷺ.

م ح ـ ى.

الشارع كلتيهما عند الوضع أو الاستعمال، فإنّ التسمية أمر اعتباري، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر الرتبيّان، بل لو كان التقدّم والتأخّر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسمية فضلاً عن التقدّم والتأخّر الرتبيّين، لأنّ في الاعتباريّات سعة ليست في الواقعيّات، ويؤيّده جمع المقولات المتباينة في الشريعة واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاة، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادّين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكويني بين المقولات المختلفة، والدلالة التكوينيّة للفظ واحد على معنيين متضادّين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائيني ﷫ من دخول القسم الأوّل ـ أعني الشرط الذي أخذه الشارع في متعلّق الأمر ويسمّى بالشرط الشرعي ـ في محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلاً بالصحّة باعتبار الشرائط تارةً: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التي يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالطهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقة، وأُخرى: تكون باعتبار الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمّى، بل هي من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغي الإشكال في خروج الصحّة بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشيء بالصحّة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلّق الطلب به، وما يكون متأخّراً عن المسمّى لا يعقل أخذه في المسمّى، بل لا يعقل أخذه في متعلّق الطلب. فضلاً عن أخذه في المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة للصحيح

الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النهي بها وعدم تعلّقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحية النهي في العبادات أو من ناحية اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز وتغليب جانب النهي في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحّة اللاحقة لها من باب عدم النهي، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ في ذلك كلّه، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحّة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى. فالذي ينبغي أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التي يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمّل جيّداً[1].

إنتهى كلامه ﷺ.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسمية أمر اعتباري، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخّر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاة المبتلاة بالمزاحم الأقوى أو الفاقدة لقصد القربة صلاة، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائيني ﷺ من التفصيل حقّ، لكن لقضاوة العرف لا للاستحالة.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّة داخلة في نزاع الصحيحي والأعمّي دون الشرائط العقليّة، فلا يريد الصحيحي إلّا الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة فقط، فالموضوع له أو المستعمل

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٦٠.

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقليّة، فإنّه لا يضرّ بالصحّة في مقام التسمية، بل يضرّ بالصحّة في مقام الامتثال وسقوط التكليف، والأعمّي أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، ويقول: إنّ الموضوع له أو المستعمل فيه أعمّ من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع

ومنها: أنّ المحقّق الخراساني ﷺ قال: لابدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا[1].

وتوجيه اللابدّيّة: أنّ الوضع أو الاستعمال في ألفاظ العبادات إمّا أن يكون من سنخ الوضع العامّ والموضوع له العامّ ـ كما هو الحقّ وقد مرّ بيانه ـ أو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو عكسه، ولا يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لاستلزامه كثرة الأوضاع بعدد وجودات المأمور به في الخارج.

وعلى كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لابدّ من تحقّق قدر جامع في البين، لأنّه لازم عموم الوضع في الثاني، والموضوع له في الثالث، وكليهما في الأوّل.

فلابدّ من تحقّق قدر جامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

وذهب المحقّق النائيني ﷺ إلىٰ عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركّبات الشرعيّة والتكوينيّة المخترعة في هذه الجهة، فكما أنّ مخترع السيّارة

(١) كفاية الأصول: ٣٩.

إذا ركّبها من ألف جزء مثلاً لاحظها وسمّاها بها، ثمّ إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها عليها سمّاها بها أيضاً لأجل الاشتراك في الأثر، ثمّ إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتّب عليها ذلك الأثر سمّاها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزلة التامّ، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاة مثلاً أو استعمله في صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط حتّى على قول الأعمّي، ثمّ سمّى المراتب الأُخر كصلاة المتيمّم والجالس والمضطجع بل الغريق الذي يكتفى منه بالإيماء القلبي صلاة بلحاظ اشتراكها في الأثر مع صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ثمّ أطلقها على الصلاة التي لا يترتّب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزلة الكامل مسامحةً.

فكما أنّ المخترعين لا يتصوّرون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذي هو واحد من العقلاء لا يختار طريقةً غير طريقتهم في التسمية(١).

نعم، لابدّ من تصوير جامع بين صلاتي الحاضر والمسافر، لكونهما في مرتبة واحدة(٢).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني ﷺ، وملخّصه أنّ للعبادات أفراداً طوليّة وعرضيّة، وتصوير الجامع بين الأفراد الطوليّة ليس بلازم، بخلاف الأفراد العرضيّة.

ولا يخفى عليك أنّ تنظير المركّبات الشرعيّة بالمخترعات التكوينيّة دليل

---

(١) ولا يخفى أنّ الفرق بين الصحيحي والأعمّي في المراتب النازلة ـ كصلاة الجالس ـ إنّما هو في أنّ الصحيحي يطلق لفظ الصلاة على صلاة الجالس الفاسدة بلحاظ صلاته الصحيحة نظير سبك المجاز من المجاز، لكنّ الأعمّي يطلقه عليها بلحاظ المعنى الموضوع له الأوّلي، وهو صلاة القائم الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

(٢) أجود التقريرات ١: ٥٢.

على كونه قائلاً بعموميّة الوضع والموضوع له في العبادات ـ كما هو الحقّ ـ لا بخصوصيّتهما، ضرورة أنّ مخترع السيّارة لم يضع لفظها بإزاء شخص ما في الخارج من مصنوعه الأوّلي كي يكون استعماله في الأفراد الأُخرى المساوية له في الأجزاء مجازاً.

وفي كلامه ﷺ مواضع للنظر، أهمّها اثنان:

١ـ أنّه لو كان الملحوظ أوّلاً عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاة المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وكان إطلاقها على المراتب المتأخّرة بلحاظ الاشتراك في الأثر لكان إطلاقها على صلاة المتيمّم والجالس ونحوهما بالعناية وتنزيل النازل منزلة العالي مع أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّهم لا يجدون فرقاً بين إطلاقها على صلاة المتوضّي والمتيمّم، ولا بين إطلاقها على صلاة القائم والجالس.

٢ـ أنّه لا ينحصر الأفراد العرضيّة في صلاة الحاضر والمسافر كي يكتفي بتصوير الجامع بينهما، فإنّها كما تختلف بحسب الحضر والسفر كذلك تختلف بحسب تعداد الركعات، فإنّها تارةً تكون ثنائيّة وأُخرى ثلاثيّة وثالثة رباعيّة، وكذلك تختلف بحسب كون الركوع في ركعات بعضها واحداً وفي ركعات بعضها خمسة، وهي صلاة الآيات، وبعضها تشتمل على تكبيرات كثيرة، كصلاة العيد، وبعضها ذات كيفيّة خاصّة، لا تشتمل على الحمد والسورة ولا على الركوع والسجود ولا على التشهّد والتسليم، وهي الصلاة على الميّت[1]، كلّ هذه الصلوات في عرض واحد فلابدّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعدم لزوم تصويره بين الأفراد الطوليّة، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتي

---

(١) بناءً على صدق الصلاة عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني‏‏‏‏ من أنّه لابدّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحة على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحة والفاسدة على الأعمّ.

الأمور المعتبرة في الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لابدّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيّات:

أ ـ أن يكون مقدوراً، لكونه متعلّقاً للتكليف، ويستحيل عقلاً تعلّقه بغير المقدور.

ب ـ أن يكون ممّا لا يتوقّف تحقّقه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشرائط المتوقّفة على الأمر عن المسمّى، فلا يكون نفس المسمّى أيضاً متوقّفاً عليه، إذ الظاهر أنّ للصلاة مثلاً معنى قابلاً للّحاظ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها.

على أنّ عنوان «المأمور به» يعمّ الصلاة والصوم والحجّ وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاة مثلاً وضع له أو استعمل فيه.

إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتي» مثلاً.

قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلاً في المسمّى، وهو لا يصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلاً.

ج ـ أن يكون بسيطاً، إذ ليس لنا مركّب إلّا وهو يتّصف بالصحّة والفساد كليهما، فإنّ صلاة الحاضر مثلاً صحيحة بالنسبة إليه فاسدة بالنسبة إلى المسافر، وينعكس الأمر في صلاة المسافر.

ولا يخفى أنّ الخصوصيّة الأُولى تثبت بالبرهان العقلي، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدلّ عليهما برهان عقلي[١].

إذا عرفت هذا فنقول:

نظريّة صاحب الكفاية في تصوير الجامع للصحيحي

ذهب المحقّق الخراساني ﷺ إلىٰ أنّه لا إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما[٢].

فإنّ هذه الآثار لا تترتّب على الصلاة الفاسدة، وتترتّب على جميع الصلوات الصحيحة بمراتبها المختلفة، ووحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، لاستحالة صدور الواحد إلّا من الواحد، فيعلم أنّ لجميعها قدراً جامعاً مؤثّراً في هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني ﷺ.

---

(١) فإنّ الخصوصيّة الثانية تثبت بالظهور العرفي، والثالثة بالاستقراء، توضيح ذلك: أنّه لا يمتنع عقلاً أن يكون عنوان «ما هو المأمور به» مثلاً جامعاً للأفراد الصحيحة، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخّراً رتبةً عن الأمر المتأخّر عن مقام التسمية، إلّا أنّك عرفت أنّ في الاعتباريّات سعةً ليست في الواقعيّات، فلا ضير في تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسمية، لكنّ العرف يقضي بأنّ للعبادات مسمّيات مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلابدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر.

وأمّا لزوم بساطته فلأنّ الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عبادة مركّبة إلّا وهي تتّصف بالصحّة والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلي على لزوم البساطة. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأصول: ٣٩.

البحث حول ما اختاره من الجامع

وأُورد عليه بوجوه:

١ـ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ البروجردي‌ﷺ على ما في تقريرات بحثه بقوله:

وأمّا ما في الكفاية: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاة ليس هذا السنخ من المعاني والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاة موضوعاً لعنوان الناهي عن الفحشاء مثلاً لصار قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[1] بمنزلة أن يقول: الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد[2]، إنتهى.

ويمكن دفعه بأنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ لم يجعل عنوان الناهية عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شيء آخر غير عنوان الناهية عن الفحشاء ونحوها.

وعلى هذا فلو فرض كون صلاة صحيحة غير ناهية عن الفحشاء والمنكر لما ضرّ بتسميتها صلاةً، إذ النهي عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلىٰ المسمّى الذي هو الجامع بين الأفراد الصحيحة من دون أن يكون دخيلاً في المسمّى.

٢ـ ما ذكره سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه» من أنّ صحّة كلامه تدور مدار قاعدة عدم صدور الواحد إلّا من الواحد، وللحكماء قاعدة أُخرى أيضاً، وهي أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، واختلف في كونهما قاعدة واحدة أو قاعدتين مستقلّتين، وعلى الأوّل اختلف في أنّ أيّتهما هي الأصل، على أنّه لو

---

(١) العنكبوت: ٤٥.

(٢) نهاية الأصول: ٤٨.

فرض كون الأصيل هو أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاختصّت هذه القاعدة ـ أعني أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» ـ بالواحد البحت البسيط الذي ليس فيه رائحة التركيب، وهو الله سبحانه، ولا تعمّ الاعتباريّات[١].

أقول: صاحب الكفاية استند إلىٰ هذه القاعدة في موارد متعدّدة مع أنّها قاعدة فلسفيّة مرتبطة بالواقعيّات، ولا يصحّ الاستناد إليها في الاعتباريّات كالفقه والأُصول كما قال سيّدنا الأُستاذ الإمام«سره».

فهذا إشكال أساسي مبنائي وارد على المحقّق الخراساني.

٣ـ ما أفاده الإمام«سره» أيضاً من أنّ آثار الصلاة بناءً على ما ذكره كثيرة، إذ كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما غير كونها قربان كلّ تقيّ، وهكذا، بل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلىٰ آثار متعدّدة، لتكثّر المنكرات، فأين وحدة الأثر؟![٢]

وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرّ بما هو المقصود من وحدة الأثر، إذ أُريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاة الصحيحة يؤثّر في النهي عن الفحشاء والمنكر وفي معراجيّة المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّا واحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحة، والذي يضرّ بالوحدة المجعولة موضوعةً في القاعدة احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتّباً على فرد خاصّ من الصلاة الصحيحة من دون أن يترتّب على الأفراد الأُخرى، وليس الأمر كذلك كما هو واضح.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه.

٤ـ أنّ هذه الآثار مترتّبة على الوجودات الخارجيّة الصحيحة، وهي كثيرة مختلفة، كصلاة الحاضر والمسافر، وصلاة المختار والمضطرّ كالمتوضّي والمتيمّم، والصلاة الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، وهكذا، فإنّ جميعها صحيحة يترتّب عليها النهي عن الفحشاء والمنكر وسائر الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيّات فلم يترتّب عليه هذه الآثار، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة، والصلاة الفاقدة لهذه الخصوصيّات ليست بصحيحة، وإن كانت الخصوصيّات محفوظة ملحوظة فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنّه لا يمكن انتزاع الإنسان الذي هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلّا مع قطع النظر عن تشخّصاتهم الفرديّة.

هذا أهمّ إشكال وارد على المحقّق الخراساني‌ﷺ ولا يمكن دفعه.

٥ـ أنّه يستلزم جهل أكثر المتشرّعة بمعنى مثل الصلاة وآثارها، أمّا المعنى فلما مرّ من تصريحه بأنّا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكلّ، وأمّا الآثار فهي وإن كانت معلومة عند العلماء، إلّا أنّها مجهولة لدى العوامّ، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها في الأُصول، فهل يمكن الالتزام بأنّ أكثر المتشرّعة جاهلون بالصلاة رأساً، لا يدركونها أصلاً، لا بالذات ولا بالأثر؟!

٦ـ أنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ وإن أُطلق دخول الشرائط في محلّ النزاع كما عرفت، إلّا أنّ الحقّ دخول خصوص الشرائط الشرعيّة وخروج ما يستفاد من العقل كما مرّ، فلابدّ من حمل كلامه عليه، لبُعد إرادته جميع الشرائط مع ما مرّ من الدليل على خروج الشرائط العقليّة.

وعليه فلا يكون ما ذكر في كلامه من الآثار ـ وهي النهي عن الفحشاء والمنكر ومعراجيّة المؤمن ونحوهما ـ آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحة،

لأنّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلّى في سعة الوقت وترك إزالة النجاسة عن المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلاً، فهذه الصلاة مع كونها فاسدة بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحة بالمعنى المراد في المقام من الصحّة، فالجامع المتصوّر عند الصحيحي لابدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكورة في كلام المحقّق الخراساني، لاختصاصها بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات، ولا تترتّب على الفاسدة ولو من جهة فقدانها لشرط عقلي.

وبالجملة: لو أراد بقوله: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»[1] خصوص الشرائط الشرعيّة لكان دليله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعى.

ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.

فذهب المحقّق النائيني إلىٰ عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأي المحقّق العراقي في المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقي إلىٰ أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقوليّاً، كالإنسان الذي هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلاً لاشتراكهم في الماهيّة وكونهم من مقولة واحدة، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولي بين أجزاء الصلاة مثلاً، لكونها مركّبة من مقولات مختلفة، ووحدتها وحدة اعتباريّة، فضلاً عن تصويره بين أفرادها الصحيحة المختلفة اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاة الحاضر المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاة

(١) أي: اعتبار الأجزاء والشرائط في التسمية. م ح ـ ى.

الغريق التي هي صرف إيماء قلبي، وما بينهما أيضاً أفراد كثيرة مختلفة، فإذا لم يكن جامع ذاتي مقولي لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجامع للمراتب المختلفة كمّاً وكيفاً بطريق أولى.

وأمّا الجامع العنواني[١] فهو وإن كان ممكناً عقلاً، حيث يمكن أن يقال: الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة الذي يكون مسمّاها هو عنوان «الناهية عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّا أنّ الظاهر خلافه[٢].

فالجامع هو الحصّة من الوجودات المشتملة على الصلوات الصحيحة[٣].

هذا حاصل كلام المحقّق العراقي‏.

وفيه: أنّ هذه الحصّة هل هي من وجودات الماهيّة أو من وجودات الوجود؟

لا طريق لكم إلىٰ الأوّل، لما ذهبتم إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفة تحت ماهيّة واحدة.

ويرد على الثاني **أوّلاً**: أنّ الوجود مساوق للجزئيّة مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس في عموميّة الوضع والموضوع له.

وثانياً: أنّه إن لوحظت الحصّة وجوداً واحداً فلا يمكن اتّحاد الماهيّات المتباينة وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدّدة احتاجت إلىٰ جامع.

---

(١) المراد به عنوان شامل لأشياء متعدّدة وإن كانت مختلفة بحسب الماهيّة، مثل عنوان «الممكن» و«الشيء» و«الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.

(٢) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه يستلزم أن يكون المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ أنّ الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، كما مرّ عن آية الله البروجردي‏، ولا يجري هاهنا ما تقدّم من الجواب هناك كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

(٣) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٨١.

فلابدّ لكم من القول بأنّ الحصّة المذكورة جامع عنواني، وهذا كرّ على ما فررتم منه.

مقالة المحقّق الاصفهاني؇ حول الجامع ونقدها

وذهب المحقّق الاصفهاني؇ إلىٰ أنّ الجامع شيء يدرك ويفهم، لكنّه لا يمكن وصفه إلّا بآثاره وخواصّه، وذكر لتوضيح ذلك مقدّمة:

وهي أنّ الماهيّة والوجود متعاكسان سعةً وضيقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّة كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعةً وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر في الوجود، فإنّ شدّة ضعفه وخفائه توجب شدّة ضيقه وصغره، وشدّة قوّته وظهوره توجب شدّة سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذي هو في كمال الوضوح والظهور، حتّى قال في المنظومة:

يا من هو اختفى لفرط نوره　　　الظاهر الباطن في ظهوره

يكون أوسع الوجودات، بل لا نهاية لوجوده تعالىٰ.

والماهيّات على قسمين: أصيلة واعتباريّة، فالماهيّة الأصيلة ما يكون من مقولة واحدة ولا إبهام في ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيّة، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زيادة أو نقيصة، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّة القوى وضعفها مثلاً.

والماهيّة الاعتباريّة ما يتركّب من مقولات مختلفة، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً كالصلاة.

والفرق بينهما من وجهين:

١ ـ ما تقدّم من كون الإبهام في الأصيلة بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفي الاعتباريّة بلحاظ ذاتها.

٢ـ أنّ الأُولى تدرك وتفهم واضحةً بيّنةً ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنّها لا تدرك إلّا مبهمةً، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصّها وآثارها، كما نشير إلىٰ الصلاة بأنّها ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة، وبأنّها ناهية عن الفحشاء والمنكر[1]. فللصلاة ماهيّة اعتباريّة مبهمة تدرك ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصّها وآثارها.

ولا يخفى أنّ الإبهام في المقام ليس من قبيل ما في النكرة، فإنّه فيها بمعنى الترديد منّا مع تعيّنها واقعاً، كما إذا قيل: «جائني رجل» فإنّه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإنّ الصلاة مثلاً ماهيّة مبهمة قابلة للزيادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرك إلّا بالخواصّ والآثار جارٍ في بعض التكوينيّات أيضاً بحسب التسمية، كما في الخمر، فإنّ أصنافها كثيرة مختلفة، فإنّها تؤخذ تارةً من العنب وأُخرى من التمر وثالثة من غيرهما، كما أنّها مختلفة بحسب اللون وشدّة الإسكار وضعفه، فهي شيء مبهم يدرك ولا يوصف إلّا بآثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحقّقين من الحكماء في الماهيّات الأصيلة المشكّكة،

---

(١) ولا يخفى الفرق بين قوله وقول المحقّق الخراساني ﷺ، فإنّ المحقّق الخراساني ذهب إلىٰ أنّ الجامع المسمّى مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقّق الاصفهاني، فإنّه قال: إنّه يدرك ولا يوصف، على أنّ صاحب الكفاية جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشيراً لها، بخلاف المحقّق الاصفهاني ﷺ، فإنّه جعل ما ليس بأثر أيضاً عنواناً مشيراً كما يستفاد من تمثيله بـ«ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة»، أضف إلىٰ ذلك أنّ المحقّق الخراساني استدلّ لإثبات الجامع بمسألة التأثير والتأثّر وأنّ وحدة الأثر تدلّ على وحدة المؤثّر، إذ «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» وأمّا المحقّق الاصفهاني فلم يذكرها ولم يكن محتاجاً إلىٰ ذكرها. منه مدّ ظلّه.

كالوجود، فإنّ له ماهيّة مبهمة تدرك ولا توصف إلّا بخواصّها[١] وآثارها.

هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيحي والأعمّي كليهما.

والفرق بينهما أنّ الصحيحي يقول بأنّ الجامع المسمّى ما له هذه الآثار والخواصّ بالفعل، والأعمّي يقول بأنّه ما هو المقتضي لها، بمعنى أنّه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثّر فيها وإن لم يكن مؤثّراً بالفعل[٢].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

وهو ـ مع اشتماله على مطالب علميّة دقيقة ـ مردود، لاستلزامه عدم تمكّن المتشرّعة من توصيف الصلاة مثلاً قبل نزول الآيات وصدور الروايات المبيّنة لآثارها وخواصّها، مع أنّهم إذا سئلوا عن معنى الصلاة كانوا متمكّنين من بيانها حتّى قبل بيان خواصّها في الآيات والروايات، على أنّ هذه الآثار آثار الوجود الخارجي كما مرّ، فلا يمكن أن تكون مبيّنة للماهيّة.

كلام السيّد البروجردي رحمه الله في الجامع للصحيحي

وقال سيّدنا الأُستاذ البروجردي رحمه الله ـ وهو القائل بالصحيح ـ: إنّ الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلاً توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، فإليك بيانه:

إنّ جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها نحو توجّه خاصّ وتخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها ويبقى إلىٰ أن تتمّ، فيكون هذا

(١) كتوصيفها بأنّها ما يمكن أن يخبر عنه. م ح ـ ى.

(٢) نهاية الدراية ١: ١٠١.

التوجّه بمنزلة الصورة(١) لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، وتختلف كمالاً ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المتدرّجة بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلىٰ آخر الصلاة محفوظة في جميع المراتب، ويترتّب على ذلك عدم كون المصلّي في حال السكونات والسكوتات المتخلّلة مشتغلاً بالصلاة، بل هي عبارة عن حالة توجّه خاصّ يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشكّكة، لها مراتب متفاوتة تنتزع في كلّ مرتبة عمّا اعتبر جزءً لها.

لا أقول: إنّ هذا الأمر الباقي يوجد بوجود على حدة وراء وجودات الأجزاء، حتّى يكون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العبادة الخاصّة والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً في جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتباري وزان الموجودات الخارجيّة، كالإنسان ونحوه، فكما أنّ طبيعة الإنسان محفوظة في جميع أفراده المتفاوتة بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة الإنسانيّة محفوظة في جميع ذلك، فكذلك طبيعة الصلاة...

ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضاً من الصوم والحجّ ونحوهما(٢).

---

(١) وبعبارة أُخرى: هذا الخشوع الخاصّ بمنزلة صورة الصلاة وتلك الأجزاء بمنزلة مادّتها، وشيئيّة الشيء وحقيقته بصورته كما قال الحكماء. منه مدّ ظلّه.

(٢) نهاية الأصول: ٤٧.

إنتهى كلامه﴿﴾.

ويمكن أن يتأيّد أوّلاً: بتسمية التكبيرة الأُولى في الصلاة بتكبيرة الإحرام، وبما ورد في بعض الأخبار من أنّ «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم»[١] فإنّهما يشعران بأنّ الصلاة حالة خاصّة ينافيها بعض الأعمال، كالتكلّم والضحك والبكاء، فتحرم بمجرّد الدخول في الصلاة، وتبقى حرمتها إلىٰ أن يتحقّق المحلّل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال.

وثانياً: بأنّا نقول: «فلان شرع في الصلاة» لمن اشتغل بأوّل جزء منها، و«هو فيها» لمن كان في أثنائها، و«فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركّبة من الأجزاء لم تصحّ هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلّا بعد تحقّق جميع أجزائها، كسائر المركّبات.

نقد نظريّة الأستاذ البروجردي﴿﴾ حول الجامع

ولكن فيه أوّلاً: أنّه لا يعقل أن يتحقّق الصورة إلّا بعد تحقّق جميع موادّه، فكيف يمكن أن يتحقّق الخشوع الخاصّ في أوّل الصلاة مع كونه بمنزلة الصورة والأجزاء بمنزلة المادّة؟

وثانياً: أنّه خلاف فهم العرف، فإنّهم يرون أنّ الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.

وأمّا ما ذكرناه من التأييد فيمكن أن يُجاب عنه بأنّ الشارع جعل للصلاة ـمع كونها مركّبة من مقولات مختلفة ـ وحدةً اعتباريّة كما تقدّم، فينافيها

(١) مستدرك الوسائل ٤: ١٣٦، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٧.

ما عدّه قاطعاً لها مثل التكلّم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّي، ولو سلّم ظهور تلك الأخبار في أنّ الصلاة حالة خاصّة غير الأجزاء فلابدّ من حملها على خلاف الظاهر بقرينة ما سبق من فـهم العرف.

وأمّا صدق قولنا: «فلان شرع في الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركّبة من الأجزاء المتدرّجة الوجود، لا لأنّها أمر سوى الأجزاء يوجد بـالشروع فيها ويبقى إلىٰ أن تتمّ، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

تصوير الجامع من قبل الإمام«مدّ ظلّه»

بقي الكلام في الجامع الذي صوّره سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه»، فإنّه قال:

وأمّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة، وهي:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّي قابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهّم كونهما من الأُمور الإضافيّة بحيث يجوز أن تكون ماهيّة صحيحة من حيثيّة وفاسدة من أُخرى كما ترى، بل هما من الأُمور المتضادّة وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيّة موجودة من الطبائع الحـقيقيّة بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطّيخ الذي فسد نصفه وبقي الآخر صحيحاً. ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحّة والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافي، بل هذه الصلاة

الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط في الخارج، وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من أُخرى، ولا صحيحة في النصف وفاسدة في النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلاً في اتّصافها بالصحّة خارجاً، غير داخل في محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث في المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجي، وما يعرضه من الصحّة ومقابلها. وعلى هذا لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعمّي، لما علمت من أنّ الماهيّة التي وضعت لها لفظ «الصلاة» إذا وجدت في الخارج مجرّدة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصحّة في هذا الحال، فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاة متّصفة في الخارج بالصحّة دائماً، وهذا بعينه مقالة الأعمّي وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس في وضع هذه الألفاظ لمفهومي الصحيح والأعمّ، ولا للماهيّة المتقيّدة بمفهوم الصحّة، بل لا يمكن الوضع لماهيّة ملازمة لها، لأنّ مفهوم الصحّة وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة، لما عرفت آنفاً من خروج بعض شروط الصحّة من حريم النزاع، فظهر من ذلك كلّه أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاة لا تكون ملازمة للصحّة، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّا مع إلغاء عنواني «الصحيح» و«الأعمّ» ويقال: هل الألفاظ موضوعة لماهيّة تامّة للأجزاء والشرائط الكذائيّة أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلك، لكن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهولة التعبير، فتدبّر.

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئة ومادّة يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك، فإنّه ينافي اللابشرطيّة، بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسمية إلّا للمادّة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفة وألّفها على هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها أو تبديلاً في شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس ذلك إلّا لأخذ الهيئة والمادّة لا بشرط، أي عدم لحاظ مادّة وهيئة خاصّة فيها.

توضيح الكلام: أنّ المركّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معيّنة، كالعشرة، فإنّها واحدة في قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثرة معيّنة، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة: عشرة، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه كثرة معيّنة في ناحية المادّة، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تكثّرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئة قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصودة في اللحاظ، كما في مثال السيّارة بالنسبة إلىٰ هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادّة.

وأمّا الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيّن، وأُخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض كما مرّ.

والحاصل: أنّ المركّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانية في هيئاتها ويقصر النظر إلىٰ الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئة أيضاً لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيّارة والبيت ونحوها التي يشار إليها بلفظ واحد إلىٰ جامع عرضي بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الإشارة إلىٰ الجامع بينها إلّا بعناوين عرضيّة، كالعبادة الخاصّة في الصلاة، والمركوب الخاصّ أو المسكن الخاصّ في مثل السيّارة والدار والبيت، فإذن البيت بيت، سواء أُخذ موادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بني على هيئة المربّع أو المثلّث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئة مخصوصة تكون الموادّ فانية فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئة أيضاً معيّنة من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّه لا منع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطيّة الموجودة في الفرائض والنوافل، قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّا بعض المراتب التي لا تكون صلاة، كصلاة الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لمادّتها، أُخذت لا بشرط في بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثلة، كالدار والسيّارة، حيث إنّه في المقام نحو تضييق في الموادّ من التكبير إلىٰ التسليم، إلّا أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء

بعرضه العريض، ولكنّ الغرض متوجّه إلى الهيئة الخضوعيّة التي تصدق على فاقد الحمد والتشهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها[١].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد نظريّة الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع

ويمكن المناقشة فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاة الغريق صلاةً والالتزام بإعمال العناية والتجوّز في إطلاقها عليها؟!

على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيّة لو تمّ لانطبق على مقالة الأعمّي كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

التحقيق حول مسألة الجامع

والحقّ: أنّه لابدّ من تحقّق جامع في البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبة إلينا ليس بلازم[٢]، إذ لا يترتّب عليه غرض أصلاً، فإنّ الغرض المذكور في كلام المحقّق الخراساني ﷺ إنّما هو إثبات قول الصحيحي وإبطال قول الأعمّي، حيث إنّ الصحيحي على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمّي، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح.

وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٠٦.

(٢) لا يخفى الفرق بين كلام الأستاذ «مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائيني ﷺ، فإنّه قال بعدم لزوم تصوير الجامع حتّى بالنسبة إلى الشارع، بخلاف الأستاذ، فإنّه «مدّ ظلّه» ذهب إلى لزوم تصويره بالنسبة إليه، إلّا أنّه بالنسبة إلينا غير لازم. م ح ـ ى.

وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّة السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحي من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلاً لاستكشف منه بضميمة ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخة لأسماء الأجناس في عموميّة الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحة قدراً جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بيّنة واضحة لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاة أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد في المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحي وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمّي منه، وإن تبادر الأعمّ ثبت قول الأعمّي وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحي عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضرّ.

نظريّة امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

هذا، ولكن أُورد على الصحيحي باستحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلّا من قبل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة مثلاً والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها كما حقّق في محلّه[1]، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها.

وبهذا الإشكال الأخير يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد لو تمّ لبطل قول الصحيحي، فلابدّ من القول بالأعمّ، إذ مع استحالة تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة لا مجال إلى الصحيح، لأنّ تصوير الجامع وإن لم يكن لازماً علينا، إلّا أنّه لازم على الشارع، لكونه واضعاً، ولا يمكن الوضع لمعنى بدون تصوّره، فلابدّ من إمكان تصويره.

كلام صاحب الكفاية في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

وأجاب المحقّق الخراساني‌ؒ عنه بأنّا نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ الجامع أمر بسيط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا يرد عليه الإشكال، إذ ليس المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، لأنّ الشكّ في المحصّل إنّما هو فيما إذا كان المأمور به أمراً مسبّباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزائهما على فرض كون الطهارة أمراً نفسانيّاً غيرهما متحصّلاً عنهما، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الجامع موجود بعين وجود

---

(١) وبعبارة أخرى: لو كان الجامع عنوان «المطلوب» لكان المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، ولا تجري البراءة فيه كما حقّق في محلّه. م ح ـ ى.

أفراده، لا بوجود آخر مسبّب عنها، فلا محذور في الجمع بين القول بالصحيح وإجراء البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين كما في المقام[1].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني ﷺ في الجواب عن القول بامتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

(١) كفاية الأُصول: ٤٠.

ثمرة نزاع الصحيح والأعمّ[1]

وبه أجاب في مبحث «ثمرة النزاع» عن جعلها الرجوع إلىٰ البراءة على الأعمّ والاشتغال على الصحيح، وقال بعدم تفرّع تلك المسألة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحي والأعمّي يتمكّن من الرجوع إلىٰ البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلىٰ البراءة مع ذهابهم إلىٰ الصحيح[2].

رأي المحقّق النائيني في ثمرة النزاع

وردّه المحقّق النائيني‏ بأنّ الإشارة إلىٰ الجامع بين الأفراد الصحيحة الذي هو المسمّى لا تخلو إمّا أن تكون من ناحية العلل والمصالح، أو من ناحية الآثار والتوابع، وعلى كلا التقديرين لابدّ للصحيحي من اختيار القول بالاشتغال في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

أمّا على الأوّل، فلأنّ الجامع المأمور به في الصلاة مثلاً لو كان ما أُشير إليه

---

(١) لم يتعرّض الأستاذ«مدّ ظلّه» لما قيل في تصوير الجامع على الأعمّ، لأنّ تصويره لا يفيد والجهل به لا يضرّ كما مرّ، فشرع في النزاع في الثمرة، وذهب بعضهم إلىٰ أنّها جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين على الأعمّ وجريان الاشتغال فيه على الصحيح، فتلك المسألة ليست مستقلّة، بل متفرّعة على النزاع في مسألة الصحيح والأعمّ، وأشار إلىٰ مناقشة المحقّق الخراساني‏ في ترتّب هذه الثمرة بقوله: وبه أجاب إلخ. م ح ـ ى.

(٢) كفاية الأصول: ٤٤.

بمثل كونه ناهياً عن الفحشاء والمنكر، الذي[1] هو علّة صدور الأمر ومن مصالحه لم يعلم تحقّق تلك المصلحة عند ترك ما شكّ في جزئيّته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به في الخارج، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وكذلك الأمر على الثاني، لأنّ الجامع لو كان ما أُشير إليه بمثل كونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذي[2] هو أثر الصلاة لم يعلم تحقّق هذا الأثر عند ترك ما شكّ في جزئيّته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به أيضاً.

فلابدّ للصحيحي من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين[3].

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني ﷺ ردّاً على صاحب الكفاية.

رأي الإمام الخميني «مدظله» حول هذه الثمرة

وسيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «مدظله» بيّن أوّلاً إمكان التمسّك بالبراءة عند الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به بناءً على الجامع الذي ذكره، ثمّ استشكل في إجراء البراءة بناءً على الجامع الذي صوّره المحقّق الخراساني بما مرّ من المحقّق النائيني، فقال «مدظله» ما حاصله:

إنّ ملاك القول بالبراءة إنّما هو انحلال العلم الإجمالي بالمأمور به المردّد بين الأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي فيما زاد عنه، وعليه فالصحيحي يتمكّن من إجراء البراءة إذا قال بالجامع الذي تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاة مثلاً موضوعة للهيئة الخضوعيّة المأخوذة على النحو اللابشرط

(١) صفة لكون. م ح ـ ى.

(٢) صفة لكون. م ح ـ ى.

(٣) أجود التقريرات ١: ٦٦، وفوائد الأصول ١ و ٢: ٧٨.

الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها وتمامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، فإنّه لاينافي حكم العقل بالبراءة فيما إذا شكّ في جزئيّة السورة مثلاً للصلاة، لأنّا نعلم بتعلّق الأمر بالأجزاء المعلومة ونشكّ في تعلّقه بهذا الجزء المشكوك، فتجري البراءة.

بخلاف ما ذهب إليه المحقّق الخراساني، فإنّ الجامع الذي تعلّق به الأمر عنده أمرٌ بسيط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شككنا في جزئيّة السورة لا تجري البراءة، لعدم تصوّر الانحلال في البسيط، بل لابدّ من القول بالاشتغال، ولا يختصّ جريان الاشتغال بموارد الشكّ في المحصّل، بل يعمّ أيضاً ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً، وإن لم يكن من قبيل الشكّ في المحصّل[1].

هذا حاصل ما ذكره الإمام«مدّ ظلّه» في المقام.

مقتضى التحقيق في هذه الثمرة

أقول: ملاك القول بالبراءة في موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر وإن كان انحلال العلم الإجمالي إلىٰ العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدوي فيما زاد عنه[2]، إلّا أنّه لا مانع مع ذلك من جريانها على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني أيضاً، لأنّ الجامع عنده وإن كان أمراً بسيطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّا أنّه قال باتّحاده وجوداً مع المركّب الموجود في الخارج اتّحاد الطبيعي مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غيره، وعليه فهذا المركّب هو نفس ذلك الجامع البسيط، ولا فرق في جريان البراءة بملاك الانحلال بين كون المأمور به أمراً مركّباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر وبين كونه أمراً بسيطاً متّحداً مع ذلك الأمر المركّب.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١١١.

(٢) هذا هو الملاك الذي ذكروه لجريان البراءة، ونحن لسنا الآن بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.

نعم، يمكن الإشكال بأنّه كيف يمكن اتّحاد البسيط مع المركّب في الوجود؟! لكنّ المحقّق النائيني وسيّدنا الأُستاذ لم يوردا عليه بهذا الإشكال، فظاهرهما تسليم الاتّحاد الذي ذكره، ومع ذلك استشكلا عليه بأنّه لابدّ له من الاشتغال في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وهو ممنوع.

والحاصل: أنّ جعل الثمرة بين القولين جريان البراءة على الأعمّي والاشتغال على الصحيحي باطل، لإمكان القول بالبراءة على الصحيحي أيضاً، سواء كان الجامع ما ذكره الإمام«مدّ ظله» أو ما ذكره صاحب الكفاية، فمسألة البراءة والاشتغال ليست متفرّعة على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحي والأعمّي هاهنا يتمكّن من الذهاب إلىٰ البراءة أو الاشتغال هناك.

ثمرة مسألة الصحيح والأعمّ على رأي صاحب الكفاية

وذهب المحقّق الخراساني‎ إلىٰ أنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحي وعدم جواز الرجوع إلىٰ إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به وشرطيّته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمّي في غير ما احتمل دخوله فيه ممّا شكّ في جزئيّته أو شرطيّته. نعم، لابدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لابدّ منه في الرجوع إلىٰ سائر المطلقات[1]، إنتهى كلامه.

وأُورد على هذه الثمرة بوجوه ثلاثة:

١ـ أنّه كما يتمسّك الأعمّي بإطلاق الخطاب عند الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به أو شرطيّته، كذلك نرى أنّ الصحيحي أيضاً يتمسّك به في الفقه،

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٣.

ولذا يتمسّك جميع الفقهاء حتّى من قال بالصحيح في المقام بإطلاق صحيحة[١] حمّاد التي وردت في مقام بيان الأجزاء، وبيّن الإمام الصادقعليه السلام فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن فيها الاستعاذة مثلاً فيتمسّك بإطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق في ذلك بين قول الصحيحي والأعمّي.

وفيه: أنّ الصحيحي لو تمسّك بإطلاق مثل «أقيموا الصلاة» عند الشكّ في جزئيّة شيء لها لكان من قبيل التمسّك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة لنفسه، وهذا مع القطع ببطلانه لم يقل به أحد من الأُصوليّين أيضاً.

ولا علم لنا بتمسّك الصحيحي بإطلاق الخطاب أوّلاً، ولو كان لكان لأجل نسيانه مبناه في بحث الصحيح والأعمّ ثانياً، وإلّا فلم يعقل الجمع بين القول بالصحيح هاهنا والتمسّك بإطلاق الخطاب في الفقه لمن كان متذكّراً لمبناه.

وأمّا الاستشهاد على ذلك بتمسّك الفقهاء حتّى القائلين بالصحيح بإطلاق صحيحة حمّاد فهو خلط بين الإطلاق المقامي واللفظي، فإنّ إطلاق الصحيحة إطلاق مقاميّ، وهو أجنبيّ عن الإطلاق اللفظي المتقوّم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، والذي لا يتمكّن الصحيحي من التمسّك به هو الإطلاق اللفظي، وأمّا الإطلاق المقامي فالتمسّك به مشترك فيه بين القولين، والسرّ في ذلك أنّ المعتبر في الإطلاق اللفظي أن يرد الحكم في القضيّة على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة أو حصّتين، وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقيّة المقدّمات من كون المتكلّم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف، ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ

(١) وسائل الشيعه ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

للصحيح أن يتمسّك بالإطلاق، وذلك للشكّ في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمّى، وأمّا الإطلاق المقامي فلا يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلّم عن البيان في مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلاً إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، والخبز، والأرز، واللبن، وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم يذكر الدهن مثلاً، فبما أنّه كان في مقام البيان ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له، وإلّا لبيّنه، ولا نحتاج في هذا النحو من الإطلاق إلىٰ وجود لفظ مطلق في القضيّة، والإطلاق في الصحيحة من هذا القبيل، فإنّه ﷺ كان في مقام بيان أجزاء الصلاة، فكلّما لم يبيّنه نستكشف عدم دخله فيها.

والحاصل: أنّ أحد الإطلاقين أجنبيّ عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسّك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسّك بالآخر، فلا فرق في جواز الأخذ بالإطلاق المقامي بين القائل بالصحيح والقائل بالأعمّ، وأمّا الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسّك به إلّا للقائلين بالأعمّ، فلا يرد هذا الإشكال على هذه الثمرة.

٢ـ أنّه ليس في الكتاب والسنّة إطلاق يحتجّ به، لأنّ أدلّة العبادات الواردة فيهما كلّها مجملة، إذ لم يرد شيء منها في مقام البيان.

وأجاب عنه بعضهم بأنّ غاية ما يقتضيه هذا الإشكال عدم المصداق لهذه الثمرة، لا عدم ترتّبها على النزاع.

وفيه: أنّه كيف يمكن رمي الأكابر بصرف العمر في هذا البحث الطويل الذيل، مع عدم ترتّب ثمرة فعليّة عليه، لمجرّد الثمرة الفرضيّة.

نعم، يمكن أن يُجاب عنه أوّلاً: بأنّ دعوى إجمال جميع أدلّة العبادات في الكتاب والسنّة مكابرة، لعدم صحّة هذه الدعوى إلّا بعد إمعان النظر في جميع

الآيات والروايات، وهذا ممّا لا يقدر عليه فرد واحد، بل يستحيل عليه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاة» في جميع موارد استعمالها في الكتاب لا يدلّ على إجمال جميع ألفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنّة.

وثانياً: بأنّها ممنوعة بوجود الإطلاق في آية الوضوء، وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾(١) فإنّ كلّاً من الغسل والمسح مطلق يشمل البدء من الأعلى إلىٰ الأسفل وبالعكس، وفي آية التيمّم، وهي: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾(٢)، وفي آية الصوم، وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾(٣).

٣ـ أنّ النزاع بين الصحيحي والأعمّي إنّما هو في مقام الوضع والتسمية، لا في مقام تعلّق الأمر، فإنّ الأعمّي أيضاً قائل بكون الأمر متعلّقاً بالصحيح، وهذا مورد التمسّك بالإطلاق لا مقام التسمية والوضع، فكما أنّ الصحيحي لا يتمكّن من التمسّك بالإطلاق لرفع جزئيّة ما شكّ في جزئيّته، كذلك لا يتمكّن الأعمّي منه؛ لاشتراكهما في كونه تمسّكاً بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة لنفس المطلق.

والجواب عنه: أنّ الأعمّي وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحيح، إلّا أنّه لا يريد به أنّ الصلاة استعملت في قوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾(٤) مثلاً في خصوص الصلاة الصحيحة مجازاً، لكونه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) البقرة: ٤٣.

للعامّ في الخاصّ، ولا أنّ وصف الصحّة تكون محذوفة، حتّى يكون تقدير الآية: «أقيموا الصلاة الصحيحة». فإنّه لا ينبغي أن يتفوّه به جاهل فضلاً عن عالم فاضل. بل يريد أنّها استعملت في مسمّاها وهو الأركان الخمسة[١] مثلاً، وما دلّ على سائر الأجزاء والشرائط مقيّد لها مبيّن للإرادة الجدّيّة. وبعبارة أُخرى: تقييد المطلق لا يوجب إلّا تضيّق الإرادة الجدّيّة. فإذا قال المولى في خطاب: «أعتق رقبةً» وفي خطاب آخر: «لا تعتق رقبةً كافرة» استعمل الخطاب الأوّل في مطلق الرقبة بعنوان قانون كلّي قابل للتمسّك به عند الشكّ في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، والخطاب الثاني لا يضيّق إلّا المراد الجدّي من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالي فباقٍ على إطلاقه ويتمسّك به فيما إذا شكّ في دخل قيد آخر في المأمور به.

وما نحن فيه في نظر الأعمّي من هذا القبيل، إذ تعلّق الإرادة الاستعماليّة في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ بمطلق الصلاة التي هي الأركان الخمسة مثلاً، وقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»[٢] و«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣] ونحوهما مضيّق للإرادة الجدّيّة لا الإرادة الاستعماليّة. فإذا شكّ في القيد الزائد تمكّن الأعمّي من التمسّك بإطلاق قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ولا ينافيه القول بكون المأمور به خصوص الصلاة الصحيحة.

---

(١) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة هو الأركان. م ح ـ ى.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٣) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

أدلّة القول بالصحيح

قد استدلّ للصحيحي بوجوه ذكرها في الكفاية:

في التبادر وصحّة السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوى أنّ المنسبق إلىٰ الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة أصلاً، وقد عرفت كونها مبيّنة بآثارها[1].

وأورد عليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدظله» بأنّ للماهيّة في وعاء تقرّرها تقدّماً على لوازمها وعلى الوجود الذي هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتين، لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلىٰ ما قد علمت سابقاً من أنّ النهي عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيّة، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار في حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلاً، لأنّ تلك العناوين كلّها في مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوي الموضوع له، بل لو

---

(١) كفاية الأصول: ٤٤.

قلنا: إنّها من عوارض الماهيّة أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلاة مثلاً.

والخلاصة: أنّ مدّعي التبادر للصحيح لابدّ أن يتصوّر معنى ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح في ظرف التبادر، حتّى يدّعي أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكروه وإن كان ممّا يساوقه، إلّا أنّه ليس ممّا يخطر بباله في وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقة في وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته في رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمّي أن يدّعي أنّ الصلاة المعرّفة بهذه العناوين قسم من المسمّى.

ومن ذلك يعرف حال صحّة السلب عن الفاسد[1]، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاة مثلاً عن تلك الماهيّة بلا معرّفيّة هذه العناوين المتأخّرة وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هي مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه غير معلومة المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، والثاني أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّة الفعليّة، فيرجع إلى صحّة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة، وهي ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحّة سلب المعنى بما هو هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرّفيّة هذه الأمور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلاً.

وتوهّم أنّ تلك العناوين أُخذت ظرفاً لا قيداً قد مرّ ما فيه، إذ غاية الأمر عدم أخذها قيداً، إلّا أنّها في هذه الحالة لا تنطبق إلّا على الصحيح، ولا فائدة

---

(١) قال المحقّق الخراساني‌ﷺ في عداد أدلّة الصحيحي: ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية. كفاية الأصول: ٤٥.

في صحّة سلبها عن الفاسد.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّة السلب، إمكـاناً لا وقـوعاً، بتقريب أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطّرد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجة، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصنايع وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما يتّفق ذلك لبشر، إلّا الأوحدي من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلىٰ جامع ارتكازي يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصورة النوعيّة وغيرها ممّا يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيّدت التجربة أنّ من اخترع سيّارة أو استكشف حيواناً، يشير إلىٰ المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسمّيه باسم، لا بما أنّه اسم لشـخص خاصّ في زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجّه إليه إلىٰ نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرّفيّة هذا العنوان من غير نظر إلىٰ خصوصيّته الشخصيّة، بل لجامعه وطبيعته النوعيّة. وبذلك يتّضح أنّ الوضع في غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عامّاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أيضاً كذلك، لعدم كونه في ذلك أهمّ من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلىٰ العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولى، ويؤيّده أنّ العامّي الذي لا حظّ له من المنطق والفلسفة لا يعلم ماهيّة الإنسان، وأنّه «حيوان ناطق» ومع ذلك يتبادر معناه عنده. فعلى

هذا يسوغ للصحيحي أن يدّعي أنّ الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجماليّ، وهو الجامع الذي لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحة، فلا يكون معنى الصلاة مبهماً ومجهولاً في ظرف التبادر، وبذلك يندفع الاستحالة التي ذكرناها.

وهذا وإن كان يصحّح دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلّا أنّه بعدُ ممنوع وقوعاً، لأنّ الإنصاف أنّ من اخترع السيّارة وعيّن لفظاً خاصّاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود إلّا إلىٰ نفس الجامع الارتكازي من غير لحاظ الخصوصيّات من الصحّة والفساد، كما أنّ المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبايعها بما هي، لا بما أنّها ملزومة للّوازم ومعروضة للعوارض، والمتتبّع في الآثار يجد ذلك في عصر النبيّ ﷺ وزمان الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام وفتح بابها بمصراعيه[1]، إنتهى كلامه «مدّ ظله».

وحاصله: أنّ دعوى تبادر الصحيح وصحّة السلب عن الفاسد ممكنة عقلاً، إلّا أنّه لا دليل لإثبات وقوعهما، كما أنّ الأعمّي أيضاً تمسّك بهذين الدليلين، أعني التبادر وعدم صحّة السلب عن الفاسد، وهو أيضاً ممكن ثبوتاً، إلّا أنّه لا يقدر على إثباتهما، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة الأُخرى لكشف الواقع.

في دلالة الأخبار على الصحيح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

١ـ الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات مثل

(١) تهذيب الأصول ١: ١١٦.

«الصلاة عمود الدِّين»[١] أو «معراج المؤمن»[٢] و«الصوم جنّة من النار»[٣] إلى غير ذلك.

فإنّ هذه الآثار آثار العبادة الصحيحة فقط، وتقدير وصف الصحّة بحيث يصير المعنى «الصلاة الصحيحة عمود الدِّين» وهكذا، خلاف الظاهر[٤].

وفيه: أنّ غاية ما يدلّ عليه هذه الأخبار هو استعمال الصلاة والصوم في الصحيح منهما، والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فعلى المحقّق الخراساني ﷺ إثبات كون الاستعمال فيها بنحو الحقيقة، وأنّى له بإثباته؟!

إن قلت: يكفي في إثباته عدم إقامتهم ﷺ قرينة على المجازيّة.

قلت: يغنيهم ﷺ علم المتشرّعة بكون ما ذكر من الأوصاف آثار الصلاة والصوم الصحيحين عن إقامة قرينة اُخرى.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ المستعمل فيه في هذه الأخبار هو الصحيح من الصلاة والصوم، لكن كما يحتمل كون الاستعمال بنحو الحقيقة، يحتمل أيضاً أن يكون ما وضعا له هو الأعمّ من الصحيح والفاسد، فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للعامّ في الخاصّ مجازاً، ويكتفى في إقامة القرينة على علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذكورة آثار خصوص الصحيح منهما.

وللاستدلال بهذه الأخبار تقريب آخر، وهو أنّها ظاهرة في أنّ كلّ ما يسمّى باسم الصلاة عمود الدِّين، ومعراج المؤمن، وهكذا، مع أنّا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار على الصلاة الفاسدة، فالأمر دائر بين خروجها عن هذه

(١) وسائل الشيعة ٤: ٢٧، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٢.
(٢) بحار الأنوار ٧٩: ٣٠٣، كتاب الصلاة، الباب ٤ باب أنّ للصلاة أربعة آلاف باب، ذيل الحديث ٢.
(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٧، كتاب الصوم، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٨.
(٤) كفاية الأصول: ٤٥.

الأخبار تخصيصاً أو تخصّصاً، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصّص أولى من التخصيص، لعدم انثلام أصالة العموم معه، بخلاف التخصيص.

وفيه: أنّ أصالة العموم وتقدّم التخصّص على التخصيص إنّما هو فيما إذا شكّ في المراد، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً» ولم نعلم أنّه أراد به زيداً العالم الذي هو ابن عمرو مثلاً، أو زيداً الجاهل الذي هو ابن بكر، بخلاف ما إذا تبيّن المراد وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمّى بزيد شخصاً واحداً في المثال، لكن لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصالة العموم لا تجري عند العقلاء لإثبات كونه جاهلاً، بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى في منع تقدّم التخصّص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثاني، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسدة لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ في أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقةً أم لا؟

على أنّ استدلال الصحيحي بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثاني مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة[1]، كقصد القربة، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحي لا يلتزم بذلك، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمّي إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها في المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقدة لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّة تامّة لترتّب الآثار الواردة في الروايات إلّا أنّها مقتضية له، فإنّها لو انضمّ إليها

---

(١) لعدم ترتّب الآثار الواردة في هذه الأخبار عليها. م ح ـ ى.

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلاً، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً في الأخبار دون العلّيّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحي.

٢ـ الأخبار الظاهرة في نفي ماهيّة الصلاة وحقيقتها بمجرّد فقد ما يعتبر في الصحّة شطراً أو شرطاً، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[١] و«لا صلاة إلّا بطهور»[٢] وإرادة نفي الصحّة بحيث كان المعنى «لا صلاة صحيحة إلّا بفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.

لا يقال: لا ريب في أنّ المراد بمثل قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»[٣] نفي الكمال، بتقدير كلمة «كاملة» فيقدّر في المقام أيضاً كلمة «صحيحة»، لاتّحاد سياقيهما، إلّا أنّ المناسب هناك تقدير صفة «الكمال» وهنا تقدير صفة «الصحّة».

فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله في نفي الحقيقة في كليهما، لكن نفي الحقيقة في مثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقة، وفي مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» بنحو من الادّعاء والعناية، وإلّا لما دلّ على المبالغة[٤].

هذا حاصل تقريب المحقّق الخراساني ﷺ للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

---

(١) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

(٤) كفاية الأصول: ٤٥.

وفيه: أنّ نفي الحقيقة في الرواية الأُولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلىٰ الدليل والقرينة إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقة فيكفي لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصالة الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد، والمراد في المقام معلوم، إذ دخالة فاتحة الكتاب والطهور في صحّة الصلاة متّفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف في أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاة هل هو الصلاة الصحيحة أو الأعمّ؟

وبالجملة: لا دليل على كون نفي الحقيقة في هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلا يتمّ استدلال الصحيحي بها.

في الاستدلال بحكمة الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لأنّه قضيّة الحكمة الداعية إلىٰ الوضع، فإنّ حكمة الوضع هي الحاجة إلىٰ استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجري في المركّبات التامّة والمعاني الصحيحة التي تترتّب عليها الآثار المترقّبة منها، وأمّا الناقص الذي لا يترتّب عليه الأثر فالحاجة وإن دعت أحياناً إلىٰ استعمال اللفظ فيه أيضاً، إلّا أنّه ليس على حدّ دعا إلىٰ إدخاله في الموضوع له، بل يكفي الإحالة إلىٰ الاستعمالات المجازيّة في تلك الموارد القليلة. والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة[1].

---

(١) كفاية الأصول: ٤٦.

وفيه أوّلاً: منع هذه الدعوى في المركّبات المخترعة العقلائيّة، فإنّ لفظ السيّارة مثلاً وضعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنّها تطلق عليه حقيقةً وبلا عناية إذا تمّت أركانه، وإن فقد بعض أجزائه الغير المهمّة، بل قد تطلق عليه كذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمّة، ألا ترى أنّك تعبّر عن السيّارة الفاقدة للمحرّكة بـ«السيّارة»، ولو عبّرت عنها بـ«ما كان سيّارة» لضحكت عليك الثكلىٰ.

ونحن لا نسلّم أنّ الحاجة إلىٰ استعمال اللفظ في الصحيح والتامّ أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمة الوضع تقتضي وضعها للأعمّ لا لخصوص الصحيح.

وثانياً: سلّمنا أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ للمركّبات التامّة، لكن نمنع عدم تخطّي الشارع عن هذه الطريقة باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع كما مرّ مراراً لا يعمّ الشرائط غير الشرعيّة، مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصحيحي أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعة لمجموع الأجزاء والشرائط الشرعيّة، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيلةً في المسمّى والموضوع له، فلازم قول الصحيحي أيضاً تخطّي الشارع عن طريقة العقلاء في الوضع.

هذا تمام الكلام في أدلّة الصحيحي والمناقشة فيها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أدلّة القول بالأعمّ

وقد استدل الأعمّي أيضاً بأُمور:

١ـ ما قد عرفت آنفاً من أنّ طريقة العقلاء وضع الألفاظ للأعمّ من المركّبات التامّة، والظاهر أنّ الشارع غير متخطّئ عن هذه الطريقة.

٢ـ أنّ محلّ النزاع كما مرّ هو الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط مثل قصد القربة وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعدم دخولها في المسمّى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعدم صدق الصلاة حقيقةً على الفاقدة لفاتحة الكتاب مثلاً، وصدقها كذلك على الفاقدة لقصد القربة، مع أنّ قصد القربة روح العبادة؟!

وبعبارة أُخرى: إنّ الصحيحي أيضاً قائل في الواقع بأنّ الصلاة مثلاً وضعت للأعمّ من الصحيح، إلّا أنّه فصّل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربة مثلاً تسمّى صلاةً حقيقةً، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحة الكتاب ونحوها لا تسمّى صلاة إلّا بالعناية والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب أفسد من الفاقدة لقصد القربة! لكنّ الأعمّي يقول: كلتاهما صلاة حقيقةً.

نعم، إذا فقد العمل لبعض الأركان مثلاً لا يصدق عليه اسم الصلاة إلّا مجازاً، حتّى على القول بالأعمّ. وهذا مؤيّد للقول بالأعمّ لو لم يكن دليلاً.

٣ـ قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[1].

تقريب الاستدلال به أنّه مشتمل على جملتين: المستثنىٰ، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسة»، والمستثنىٰ منه، وهو «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسة»، ولا يمكن حمل كلمة «الصلاة» في المستثنىٰ على خصوص الصحيح منها، ولا على خصوص الفاسد، أمّا الأوّل فلعدم وجوب إعادة الصلاة الصحيحة قطعاً، فكيف يقال: «تعاد الصلاة الصحيحة»، وأمّا الثاني فلأنّ كلمة الإعادة ظاهرة في كون المأتيّ به ثانياً مثل المأتيّ به أوّلاً بلا زيادة ولا نقيصة، ولا يعقل أن يُقال: «تعاد الصلاة الفاسدة»، أي: يؤتى بها فاسدةً مرّةً ثانية، فلابدّ من أن يراد بها الجامع بين الصحيح والفاسد، وإذا كان المراد هو الجامع في ناحية المستثنى فكذلك في ناحية المستثنى منه، لوحدة السياق.

والحاصل: أنّ كلمة الصلاة في قاعدة «لا تعاد» استعملت في القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، وأُسند إليه الإعادة في المستثنى وعدمها في المستثنى منه.

إن قلت: الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فلعلّ كلمة الصلاة وضعت لخصوص الصحيحة، واستعملت في هذا الخبر في القدر الجامع بينها وبين الفاسدة مجازاً.

قلت: باب المجاز وإن كان واسعاً، إلّا أنّه يختصّ بالخطابة ونحوها، وأمّا في مقام جعل القانون وبيان القاعدة التي تعيّن وظيفة آحاد المسلمين وتكون مرجعاً لجميع الفقهاء إلىٰ يوم القيامة، كما في المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازيّة.

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، كتاب الصّلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

بل قال كثير من أكابر الفقهاء بعدم جوازها في صيغ العقود ولاسيّما النكاح، فضلاً عن هذه القاعدة التي تكون مرجعاً لجميع الفقهاء في كثير من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم يستعمل لفظ الصلاة إلّا في صدر الخبر، وهو قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة» ولا منع في إرادة خصوص الصحيح منها، لأنّ الإشكال إنّما كان في إسناد الإعادة إلىٰ الصلاة الصحيحة لا في إسناد عدم الإعادة إليها.

وأمّا ذيله، أعني قوله ﷺ: «إلّا من خمسة» فهو وإن كان بمعنى «تعاد الصلاة من هذه الأُمور الخمسة» إلّا أنّه توضيح قوله: «إلّا من خمسة» لا معناه اللفظي.

وبالجملة: ليس لنا في هذا الخبر من جهة الاستعمال إلّا جملة واحدة، وهي «لا تعاد الصلاة»، وأمّا «تعاد الصلاة من هذه الأُمور الخمسة» فهي جملة توضيحيّة، والبحث إنّما هو في الجمل اللفظيّة.

ولأجل ذلك ينتفي مسألة وحدة السّياق، لاختصاصها بما إذا كان لنا جملتان في مقام اللفظ والاستعمال، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك فوحدة السياق منتفية حتّى في مورد العطف بالواو، فإن قيل: «قام زيد وقام عمرو» كان القيام في كليهما بمعنى واحد، لوحدة السياق، وأمّا لو قيل: «قام زيد وعمرو» يمكن أن يكون القيام في أحدهما ما يقابل القعود، وفي الآخر الثورة والنهضة الإلهيّة، لانتفاء وحدة السياق هاهنا.

والحاصل: أنّ وحدة السياق إذا كانت منتفية في مثل العطف بالواو ففي مثل حديث «لا تعاد» بطريق أولى.

قلت: **أوّلاً**: لا نسلّم الفرق المذكور بين «قام زيد وقام عمرو» وبين «قام

زيد وعمرو» بل وحدة السياق والمعنى في الثاني أوضح من الأوّل عرفاً.

وثانياً: أنّ حديث «لا تعاد» من قبيل الحصر بالنفي والاستثناء الذي هو من أهمّ أداة الحصر، ولا خلاف في أنّه مشتمل على حكمين مختلفين في الإثبات والنفي إمّا منطوقيّين، أو أحدهما منطوقيّ، والآخر مفهوميّ على الاختلاف في ذلك.

وبعبارة أُخرى: إنّهم وإن اختلفوا في تحقّق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّ الحصر بالنفي والاستثناء إمّا ذو منطوقين أو له منطوق ومفهوم، ولا ريب في أنّ المفهوم جملة مربوطة بالمتكلّم كالمنطوق، فالمقام من قبيل «قام زيد وقام عمرو» لا من قبيل «قام زيد وعمرو».

والحاصل: أنّ الإمامعليه السلام بصدد بيان جملتين في حديث «لا تعاد» إحداهما: «لا تعاد الصلاة من غير الأُمور الخمسة» والثانية: «تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة في الجملة الثانية القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، كان كذلك في الجملة الأُولى أيضاً لوحدة السياق، فتمّ استدلال الأعمّي بهذا الحديث.

٤ـ استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كقولهعليه السلام: «بني الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»[1].

فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّة، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما

---

(١) ما وجدت حديثاً بهذه الكيفيّة، ولعلّ صاحب الكفايةرحمه الله أخذ مضمون ذيل ما روي عن زرارة ووصله بالحديث المرويّ عن فضيل بن يسار. راجع الكافي ٢: ١٨ و ١٩، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ٣ و ٥.

هو الحقّ من بطلان عبادات تاركي الولاية، إلّا إذا كانت أسامي للأعمّ، وأيضاً لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة وكان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقّق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاة»، لأنّ المراد بعدم القبول عدم الصحّة.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني‏ؒ بوجهين:

أ ـ أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[١].

وفيه: أنّ الإمام‏ؑ بصدد بيان عظمة الولاية، ولا عظمة لها لو كان المعنى: «فلو أنّ أحداً صام نهاره بصوم مجازي وقام ليله بصلاة مجازيّة ومات بغير ولاية لم يقبل له ذلك الصوم ولا تلك الصلاة»، بل عظمة الولاية إنّما هي فيما إذا أُريد بهما الصوم والصلاة الحقيقيّان، فالاستعمال لا محالة تكون بنحو الحقيقة.

ب ـ أنّ المراد في الرواية هو خصوص الصحيح، بقرينة أنّ هذه الأُمور ممّا بني عليها الإسلام، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقةً، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعمّ، لكونها صحيحة باعتقادهم، وإن كانت فاسدة عندنا، ولا يكون الاختلاف في العقيدة دخيلاً في المسمّى، وإلّا كان اختلاف الفتوى في الصحّة والفساد بين علماء الشيعة أيضاً دخيلاً فيه، مع أنّه ليس كذلك قطعاً، والاستعمال في قوله‏ؑ: «فلو أنّ أحداً صام نهاره إلخ» كان كذلك أيضاً، أي استعمل في الصحيح بحسب اعتقادهم[٢].

وهذا جواب متين لا يمكن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التي استعملت فيها لفظ الصلاة في الفاسدة قوله‏ؑ: «دعي

(١) كفاية الأصول: ٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

الصلاة أيّام أقرائك»[1].

وللاستدلال به تقريبان:

أحدهما: أن يكون النهي مولويّاً، فتكون صلاة الحائض ذات حرمة نفسيّة ومبغوضيّة ذاتيّة، وحيث إنّ المنهيّ عنه لابدّ من أن يكون مقدوراً فلا محالة أُريد من الصلاة في الخبر الأعمّ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة.

والجواب بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة[2]، مدفوع بما تقدّم من أنّ الاستعمالات المجازيّة لا تناسب مقام التقنين.

نعم، يرد عليه أنّ إرادة الأعمّ المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاة الفاسدة من غير جهة الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت في الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفيّة عليها.

فلابدّ بناءً على كون النهي مولويّاً من أن يراد خصوص الصحيحة من غير جهة الحيض، لا الفاسدة، ولا الأعمّ.

الثاني: أن يكون النهي للإرشاد إلىٰ مانعيّة الحيض، أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة، وهذا هو الظاهر دون المولويّة.

وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أنّ متعلّق النهي لابدّ من أن يكون مقدوراً، إذ لا يختصّ ذلك بالنواهي المولويّة، بل يشمل النواهي الإرشاديّة أيضاً.

وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاة» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكّن الأعمّي من الاستدلال به، بل كان دليلاً للصحيحي، ولكنّ النهي عن الصلاة يقتضي مقدوريّتها، وليست مقدورةً للحائض إلّا إذا أُريد بها الأعمّ.

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٢٨٧، كتاب الطهارة، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) كفاية الأصول: ٤٧.

وأمّا القول بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة فقد عرفت جوابه.

ولا يخفى عليك أنّ حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشاديّة النهي تشريعيّة، بمعنى أنّها لا تشتمل على المفسدة والمبغوضيّة ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلىٰ الشارع تشريع محرّم، وأمّا بناءً على مولويّته فالحرمة ذاتيّة كما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقريب الثاني المبنيّ على كون النهي إرشاداً إلىٰ مانعيّة الحيض أو شرطيّة الخلوّ عنه للصلاة تامّ لا جواب عنه ظاهراً.

٥ـ إنّه لا شبهة في صحّة تعلّق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالحمّام، فلو قال: «لله عليّ أن لا أُصلّي في الحمّام» انعقد النذر، ولا شبهة أيضاً في حصول الحنث بفعلها في ذلك المكان، فيجب عليه كفّارة حنث النذر، وكذا لا شبهة في فسادها إذا أتى بها فيه بعد النذر، لحرمتها الموجبة للفساد في العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «لله عليَّ أن لا أُصلّي في الحمّام» خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتيّ بها كما عرفت.

بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلّق النذر لابدّ من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلّقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريّتها، لارتفاع القدرة على الصحيح منها بعد النذر، فينعدم النذر بانعدام متعلّقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لابدّ من أن يريد الناذر بقوله: «لله عليَّ أن لا أُصلّي في الحمّام» الصلاة بالمعنى الأعمّ، وإلّا فلم يحصل الحنث بفعلها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.

وفيه: ـ مضافاً إلىٰ أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلّا على استعمال الصلاة في كلام الناذر في الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلعلّه يكون بنحو المجاز ـ أنّه لا خلاف ولا إشكال في عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلاً في الحمّام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسدة، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشكال في عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر في الحمّام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلىٰ نقصان ركعة لا إلىٰ النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعمّ، بل يمكن القول بعدم صحّة تعلّق النذر بالأعمّ من الصحيح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحة في الحمّام، وأمّا الفاسدة ـ كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات ـ فلا مرجوحيّة فيها، فلا ينعقد النذر بتركها.

على أنّه لا ينبغي الإشكال في صحّة النذر فيما إذا قال: «لله عليَّ أن لا أُصلّي صلاة صحيحة في الحمّام»[1].

وكذا لا شبهة في حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذكر من المحذورين في الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكالين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلك المثال.

فلابدّ من تقريب صحّة هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس.

ولقد أجاد في ذلك الأعلام الثلاث: المحقّق الحائري اليزدي، والمحقّق

(١) بل لا يصحّ إلّا هذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحيّة الإتيان بالصلاة الفاسدة في الحمّام كي يصحّ تعلّق النذر بترك الأعمّ منها ومن الصحيحة، بل المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحة فيه، فلا يصحّ النذر إلّا إذا تعلّق بتركها. منه مدّ ظلّه.

العراقي، وسيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه».

وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هي عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلّق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلّق بما هو مكروه، والصلاة بما هي هي ليست بمكروهة، وإنّما المكروه الذي تعلّق النذر بتركه حيثيّة وقوعها في الحمّام.

وبالجملة: متعلّق الأمر والنهي مختلف، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة، والنهي تعلّق بتحيّثها بحيثيّة وقوعها في الحمّام وتأيّنها بأينيّة وقوعها فيه، والتكليف المتعلّق بعنوان لا يمكن أن يتجاوز عنه ويسري إلىٰ عنوان آخر، أو إلىٰ الأفراد والخصوصيّات، فإذا نذر أن لا يصلّي في الحمّام لا تصير الصلاة محرّمة، بل هي واجبة فقط، والمحرّم إنّما هو تأيّنها بأينيّة وقوعها في الحمّام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحدا خارجاً، إلّا أنّ الأمر والنهي لا يسريان إلىٰ الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلّى في الحمّام بعد النذر وقعت صحيحة، لعدم كونها إلّا واجبة، والحرمة ـ لو سلّمت[1] ـ إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحيّث الصلاة بحيثيّة وقوعها في الحمّام، فلم يتعلّق النهي بالعبادة حتّى يدّعى كونه موجباً لفسادها[2].

هذا حاصل كلام الأعلام الثلاث.

وهنا نكتة أُخرى استفدناها من كلام سيّدنا الأُستاذ الإمام«مدّ ظلّه» في بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهي أنّ التكليف المتوجّه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفة النذر فليست في دليل شرعي

(١) إشارة إلىٰ ما سيأتي من عدم تحقّق الحرمة في المقام أصلاً. م ح ـ ى.

(٢) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٩٣، وتهذيب الأصول ١: ١٢١.

أصلاً، ووجوب شيء لا يوجب حرمة تركه، وإلّا استحقّ العاصي عـقابين إثنين: أحدهما لترك الواجب، والثاني لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضيح ذلك: أنّ التكاليف المتوجّهة إلىٰ المكلّف بعد النذر ثلاثة:

أ ـ وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾[1] وسائر الآيات والروايات، ومتعلّق هـذا الحكـم نـفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا يسري إلىٰ عنوان آخر، وإن كان فـي الخـارج متّحداً مع الصلاة، ولا إلىٰ الخصوصيّات والأفراد.

ب ـ كراهة إيقاعها في الحمّام، ومتعلّقها إنّما هو حيثيّة وقوعها فيه لا نفس الصلاة وماهيّتها[2]، ومقابل هذه الحيثيّة حيثيّة وقوعها في مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.

ج ـ وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلّقه إنّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسري إلىٰ عنوان آخر، أو إلىٰ مصاديقه.

ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنّ الحجّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنّ صلاة الليل مثلاً مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذي تعلّق به الوجوب، ولا يسري الحكم منه إلىٰ مصداقه. فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنّما الواجب هو الوفاء بـالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترك صلاة الليل.

ويمكن أن يبرهن عليه بأنّها لو صارت واجبةً بسبب النذر، فـإن بـقي

---

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) فيعلم منه فساد ما قيل من أنّ الكراهة في العبادات بمعنى أقلّيّة الثواب، فإنّ تحيّث الصلاة بحيثيّة وقوعها في الحمّام وتأيّنها بأينيّة وقوعها فيه مبغوض واقعاً بمبغوضيّة غير ملزمة. منه مدّ ظلّه.

استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدّين، ضرورة أنّ الأحكام الخمسة متضادّة عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً. فإنّ منشأ انعقاد النذر إنّما هو رجحان صلاة الليل واستحبابها، فإذا انتفى انتفى ما هو ناشٍ عنه أيضاً.

فالحكم لا يمكن أن يسري من العنوان إلىٰ المصاديق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاة الليل وترك الصلاة في الحمّام لا تصير بالنذر واجبة، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الأُمور مصاديقه.

فإن قلت: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.

قلت: **أوّلاً**: إنّه سيأتي بطلان القول بالاقتضاء في مسألة الضدّ.

وثانياً: إنّه لو سلّمنا حرمة ترك الوفاء بالنذر بمقتضى مسألة الضدّ فهو لا يوجب في المقام حرمة الصلاة في الحمّام، لأنّ «ترك الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاة في الحمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحكم لا يسري من العنوان الذي تعلّق به إلىٰ عنوان آخر متّحد معه في الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّي في الحمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحة، لعدم تعلّق حرمة بها، وعلى هذا لا إشكال في حصول الحنث به، ولا في انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.

والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمّي الاستدلال بمسألة النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامة بعض ما تقدّم من الأدلّة وبطلان جميع أدلّة الصحيحي، كما عرفت.

هذا تمام الكلام في ألفاظ العبادات.

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأمّا ألفاظ المعاملات فالحقّ ـ كما قال المحقّق الخراساني‏ ـ عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعة للمسبّبات، لبساطتها أوّلاً، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتّى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيّة والزوجيّة مثلاً المسبّبتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصحّة والفساد، ولذا لو قيل: الملكيّة الصحيحة والملكيّة الفاسدة لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريّتها ثانياً، فهي موجودة شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومة إن لم تعتبر أصلاً، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحريم في آية ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] حكمان وضعيّان، أي أمضى الله البيع ونفّذه ولم يمض الرّبا ولم ينفّذه، لا حكمان تكليفيّان حتّى يكون الملكيّة متحقّقة في كليهما مع حرمة التصرّف في الملك

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيّة لا يترتّب عليها أثر أصلاً، فإنّه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكيّة عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكيّة عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.

وانقسام الملكيّة إلىٰ المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتّبان على أصل وجود الملكيّة لا على صحّتها وفسادها.

وأمّا إن كانت موضوعةً للأسباب فللنزاع في وضعها لخصوص الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة مجال.

نظريّة صاحب الكفاية في المقام

والمحقّق الخراسانيﷺ كما اختار في ألفاظ العبادات كونها موضوعة للصحيحة قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحقّقات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محقّقاً لما هو المؤثّر كما لا يخفى، فافهم[١]، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله في الشرائع السابقة

---

(١) كفاية الأصول: ٤٩.

أيضاً ليس لها إلّا معنى شرعي كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محالة. بخلاف المعاملات، فإنّها كما تكون معهودةً شرعاً تكون معهودةً عند العقلاء أيضاً. فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعةً للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً وعرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثّر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحقّقات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانيّ

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام«مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلي، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيّة، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئيّاً، فإنّ «العقد» وإن كان كلّيّاً، إلّا أنّه يصير جزئيّاً بسبب تقيّده بقيد جزئي كما هو واضح، وهل يلتزم المحقّق الخراسانيّ بهذا مع ذهابه في باب العبادات إلىٰ عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب في باب الحروف أيضاً إلىٰ عمومهما، خلافاً للمشهور القائلين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم في باب المعاملات بما أنكره حتّى في باب الحروف؟!

فإذن لابدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة[1]، وهذا مفهوم كلّي إلّا أنّه يستلزم كون الاختلاف بين

---

(١) فالبيع مثلاً: هو العقد على مبادلة مال بمال الذي إذا وجد في الخارج كان صحيحاً. م ح ـ ى.

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا المصداق كما زعم المحقّق الخراساني، فإنّ المراد بالصحيح المأخوذ في التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعيّاً، وعند العرف إذا لوحظ عرفيّاً، فنفس المفهوم مضيّق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوي مثلاً لا يشمله، بخلاف العرف، فاختلافهما مربوط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقّق كما زعمه المحقّق الخراساني[1].

هذا حاصل كلام سيّدنا الأُستاذ الإمام مدّ ظله في المقام.

ونحن وإن تلقّيناه بالقبول في الدورة السابقة، إلّا أنّه خطر ببالي بعد الدقّة التامّة في هذه الدورة أنّه يمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، لكنّا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» في التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا بكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلي في جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجارة والنكاح وغيرها، لاتّحاد المعنى في الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذي هو بمنزلة الجنس لها في التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثّر في ملكيّة العين» والإجارة هي «العقد المؤثّر في ملكيّة المنفعة» والنكاح هو «العقد المؤثّر في الزوجيّة» وهكذا، ولا إشكال في تبادر هذه المعاني عند سماع تلك الألفاظ، أعني لفظ البيع والإجارة والنكاح.

ويؤيّد هذا أنّ المحقّق الخراساني عبّر في كلامه بـ«أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعبّر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال في أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه في التعريف، لتحقّق

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٢٣.

التبادر مع حفظ كلّيّة المعنى، واتّحاد نظر الشرع والعرف في المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلىٰ المحقّقات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام مدّ ظلّه.

الحقّ في المسألة

والحقّ عدم جريان النزاع في ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعة للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلاً لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر في الملكيّة لكان من مقولة اللفظ، والحقّ أنّه من مقولة المعنى كما قال الشيخ ﷺ في أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلىٰ المتبايعين، لا العقد الذي هو سبب للانتقال.

ويؤيّده تعريفه في اللغة بـ«مبادلة مال بمال» كما حكاه الشيخ في المكاسب عن الفيّومي في المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه في باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضي وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجة إلىٰ استعمال اللفظ في الفاسد والناقص أكثر من الصحيح والتامّ، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحي في المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحي أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلاً، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إيّاه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفاسد. وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّا بعد

الاستفسار وإحراز إرادته الصحيح.

وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونة القرينة.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفاسد، ويستعمل دائماً فيه، إلّا أنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفاسد بانطباقه عليه بمعونة القرينة، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينة الموجودة في المقام على انطباقه على الصحيح لغويّة الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلاً، والعاقل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونة القرينة المذكورة.

ثمرة النزاع في المعاملات

ربما يتخيّل في بادئ النظر أنّ ثمرة البحث جواز الرجوع إلىٰ إطلاق مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] و﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[2] و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[3] على قول الأعمّي وعدمه على قول الصحيحي كما في باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل‎ؒ حيث قال في القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ[4] كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسّك بالمطلقات في باب المعاملات.

لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسيّاً يقتضي التفرقة بينهما في جريان

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) المائدة: ١.

(٤) أمّا الحجّ فقال بكونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو كان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقّق النائيني‎ؒ تعرّض لكلام الشهيد‎ؒ في فوائد الأصول ١ و٢: ٧٩، فراجع. م ح ـ ي.

هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعة شرعيّة لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطة، لأجل استنباطها من الأدلّة الشرعيّة، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيّة، لكونها رائجة بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطة، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيّة لكان البيع مثلاً بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ أمضى[1] الله البيع الذي أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذة من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيّة، سواء قلنا بالحقيقة الشرعيّة أم لا.

وعلى هذا فإذا شككنا في دخالة شيء شطراً أو شرطاً في عبادة تمكّن الأعمّي من التمسّك بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحي، فإنّه لو لم يأت به لم يحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمّى، فكيف يمكن أن يتمسّك بالإطلاق؟!

وأمّا المعاملات فإن كان ما شكّ في اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلاً عند العرف كالعربيّة في البيع مثلاً، فلا فرق في جواز التمسّك بالإطلاق بين الصحيحي والأعمّي، فإنّ المراد بالصحّة في باب المعاملات إنّما هي الصحّة العرفيّة، وهي محرزة فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركنيّة فلا فرق بينهما في عدم جواز التمسّك بالإطلاق إذا قال الأعمّي بكون المسمّى هو خصوص الأركان، فإنّه إذا ترك ذاك المشكوك اعتباره لم يحرز تحقّق المسمّى حتّى على قول الأعمّي.

نعم، إن كان ما شكّ في اعتباره شرعاً ممّا شكّ في اعتباره عرفاً أيضاً مع

---

(١) لما مرّ من أنّ الإحلال في الآية بمعنى الإمضاء والإنفاذ. م ح ـ ى.

القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كماليّة الثمن في البيع مثلاً يتمكّن الأعمّي من التمسّك بإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ لإحرازه أصل المسمّى، دون الصحيحي، لعدم إحرازه ذلك.

فيظهر ثمرة النزاع بينهما في باب المعاملات في خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفيّة كان المستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ ثبوت الملازمة بين البيع العرفي والشرعي، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفي؟!

قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ أنّ كلّ بيع عرفي فهو بيع شرعي، لكنّه قانون كلّي لا يأبى من التخصيص، فما لا يكون مؤثّراً في الملكيّة عند الشارع من أفراد البيع العرفي فهو خارج عنه بنحو التخصيص.

نعم، مقتضى المقابلة بين البيع والربا حيث قال: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ خروج خصوص الرّبا عنه بنحو الحكومة لا التخصيص، فكأنّه قال: «أحلّ الله البيع، والربا ليس ببيع».

التمسّك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات

بقي هنا شيء به نختم مسألة الصحيح والأعمّ، وهو أنّه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسبّبات ـ كما هو المختار ـ فهل يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب عند الشكّ أم لا؟

قيل: لا، لأنّ الشكّ لم يتعلّق بالمسبّب، بل بالسبب لأجل خلوّه عمّا يحتمل دخله فيه شطراً أو شرطاً، والدليل الدالّ على إمضاء المسبّب لا يدلّ على إمضاء السبب حتّى يتمسّك بإطلاقه لرفع ما يحتمل دخله فيه.

وبعبارة أُخرى: لا ريب في أنّ إمضاء المسبّب إمضاء للسبب إن كان السبب

واحداً، أو متعدّداً مع القطع بتساوي الجميع، بمعنى أنّ السببيّة لو تحقّقت لكانت في جميعها، ولو لم تتحقّق لم تكن في شيء منها أصلاً، لأنّ إمضاء المسبّب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، ولإمضاء جميع الأسباب لو كانت متعدّدة متساوية كما لا يخفى، وأمّا إذا كان بعضها مقطوع السببيّة، كالصيغة العربيّة التي تقدّم فيها الإيجاب على القبول، وبعضها مشكوك السببيّة، كالمعاطاة أو الصيغة الفارسيّة أو التي تقدّم فيها القبول على الإيجاب فإمضاء المسبّب لا يقتضي إلّا إمضاء ما قطع بسببيّته، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الخطاب الوارد في المسبّب لرفع ما يحتمل دخله في السبب.

رأي المحقّق النائيني﵀ في المقام ونقده

وأجاب عنه المحقّق النائيني﵀ بأنّ المقام ليس من قبيل السبب والمسبّب، إذ لو كان كذلك لتحقّق الملكيّة عقيب قول القائل: «بعت داري» وإن لم يقصد الإنشاء، مع أنّه ليس كذلك، بل من قبيل الآلة وذي الآلة، وهما يتّحدان وجوداً، فإمضاء كلّ منهما كان إمضاءً للآخر لا محالة[1].

وفيه أوّلاً: أنّ المشهور القائل بكون المقام من قبيل السبب والمسبّب يقولون بسببيّة الصيغة الصادرة بقصد الإنشاء الواجدة لسائر الشرائط المعتبرة، لا بسببيّة مجرّد لفظ «بعت» مثلاً كيف اتّفق حتّى يرد عليه الإشكال.

وثانياً: لا نسلّم اتّحاد الآلة وذيها وجوداً، ألا ترى أنّ السكّين آلة للقتل ولا يتّحدان، بل لا يعقل اتّحادهما، فإنّ السكّين من مقوله الجوهر والقتل من مقولة الفعل، واتّحادهما مستحيل.

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨١، وأجود التقريرات ١: ٧٣.

على أنّ اتّحاد الآلة وذيها لو كان ممكناً في سائر الموارد لا يكاد يمكن في المقام، فإنّ الآلة أمر حقيقي من مقولة اللفظ، وذو الآلة أمر اعتباري، وهو الملكيّة مثلاً، ولا يعقل اتّحاد أمرين أحدهما حقيقي والآخر اعتباري.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني﵀ جواباً عن الإشكال لا يتمّ، لكون المقام من قبيل السببيّة والمسببيّة لا من قبيل الآلة وذي الآلة أوّلاً، ولتحقّق التعدّد وجوداً بين الآلة وذيها أيضاً، سيّما فيما نحن فيه ثانياً، والإشكال يدور مدار التعدّد بين العقد وبين الملكيّة والزوجيّة ونحوهما، لا مدار تحقّق السببيّة والمسببيّة بينهما.

الحقّ في المسألة

وبيان الحقّ في الجواب يتوقّف على أمرين:

أ ـ أنّ المقصود بالمسبّبات التي وضعت لها ألفاظ المعاملات هي المسبّبات العرفيّة لا الشرعيّة، ولا شكّ في تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشكّ في إمضاء الشارع لها حتّى تكون أسباباً شرعيّة كما تكون أسباباً عرفيّة.

ب ـ أنّ المسبّب كالملكيّة وإن كان واحداً نوعيّاً إلّا أنّ مصاديقه متعدّدة بتعدّد طرفيه، فملكيّة زيد للكتاب غير ملكيّته للدار وغير ملكيّة عمرو له، فالملكيّة مع كونها أمراً اعتباريّاً واحداً بحسب المفهوم النوعي لها وجودات متعدّدة، ولكلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدّد الأسباب المفروض في كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبّب فهو لا يجديه، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبّب الخاصّ الجزئي كملكيّة زيد للكتاب مثلاً إلّا سبب واحد، فإمضاء المسبّب إمضاء له لا محالة.

وبعبارة أوضح: أساس كلام المستشكل إنّما هو وحدة المسبّب وتعدّد السبب، فإن أراد من وحدة المسبّب أنّه شيء واحد خارجي، فهو ممنوع، لما عرفت من أنّ لكلّ بيع مثلاً مسبّباً، لتغيّر الملكيّة بتغيّر ما تضاف إليه.

وإن أراد وحدة نوع المسبّب كالبيع المفيد لملكيّة العين في مقابل الإجارة المفيدة لملكيّة المنفعة والنكاح المفيد للزوجيّة وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكثّرة إلىٰ ما شاء الله، وقوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ يعمّ بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثّرة عرفاً حتّى ما شكّ بدواً في سببيّته الشرعيّة، لأنّ ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ إذا اقتضى إمضاء جميع المسبّبات العقلائيّة اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغة الفارسيّة أو بالمعاطاة فلا ريب في تحقّق السبب والمسبّب العرفيّين، لكن نشكّ في أنّ هذا السبب هل يكون شرعيّاً أيضاً أم لا؟

إلّا أنّ هذا الشكّ بدوي يزول بأدنىٰ تأمّل، لأنّ المسبّب العرفي إذا كان معلوم التحقّق وأمضاه الشارع بقوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ فلا محالة أمضى سببه العرفي أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبّب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا في سببيّة المعاطاة أو العقد بالفارسيّة شرعاً فجواز التمسّك بإطلاق ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ في جانب المسبّب يقتضي جوازه في جانب السبب أيضاً، فيستكشف كونهما سبباً شرعيّاً أيضاً.

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعمّ.

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك

والكلام فيه يقع تارةً في إمكان الاشتراك ووجوبه وامتناعه، وأُخرى في منشأ وقوعه، وثالثةً في استعمال المشترك في الكتاب العزيز.

في امكان الإشتراك وعدمه

أمّا الجهة الأُولى: ففيها ثلاثة أقوال:

الأوّل: ضرورة وقوع الاشتراك، واستدلّ له بأنّ الألفاظ والتراكيب المؤلّفة منها متناهية، والمعاني الموجودة في الواقع ونفس الأمر غير متناهية، فالحاجة إلىٰ تفهيم جميع المعاني تستدعي لزوم الاشتراك، لئلّا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني‏‏ بوجهين:

أ ـ أنّه يمتنع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ضرورة أنّ مقدار الوضع تابع لمقدار المعنى، فإذا كانت المعاني غير متناهية كانت الأوضاع أيضاً كذلك، فلا يمكن صدورها من الواضع المتناهي وهو الإنسان الممكن.

فإن قلت: يمكن أن يكون الواضع هو الواجب تعالىٰ.

قلت: تحقّق الأوضاع الغير المتناهية وإن كان على هذا الفرض ممكناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلىٰ الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد عليه لغو مستحيل في حقّه تعالىٰ.

فالوضع للمعاني الغير المتناهية كما يستحيل بلحاظ تناهي الألفاظ كذلك يستحيل بلحاظ نفس الوضع أيضاً[1].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانيﷺ في الوجه الأوّل.

وهو مع كونه متيناً في نفسه يمكن أن يناقش فيه بناءً على ما ذهب إليه في مبحث أقسام الوضع من إمكان[2] الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصاديق الاشتراك اللفظي قطعاً، لتكثّر المعاني فيه، مع أنّ الوضع فيه واحد، فليس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنى.

ب ـ أنّ المعاني الكلّيّة كالواجب والممتنع والممكن متناهية، وجزئيّاتها وإن كانت غير متناهية، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يُغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى[3].

الثاني: امتناع وقوعه، واستدلّ عليه بوجوه:

١ـ أنّ الاشتراك مخلّ بالتفهيم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحكمة.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانيﷺ أوّلاً: بمنع الإخلال، لإمكان الاتّكال على القرائن الواضحة، وثانياً: بمنع كونه مخلّاً بالحكمة، لتعلّق الغرض بالإجمال

---

(١) كفاية الأُصول: ٥٢.

(٢) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.

(٣) كفاية الأُصول: ٥٢.

أحياناً[١].

وحاصله: أنّ المتكلّم إن كان بصدد بيان تمام مراده أقام قرينة واضحة على المعنى المراد من اللفظ المشترك فيصير المعنى بيّناً، وإن كان بصدد الإجمال وبيان بعض مراده فلم يقم قرينة أصلاً، ولا ضير في إجمال اللفظ وإهماله حينئذٍ، فأين الاتّكال على القرائن الخفيّة؟!

٢ـ أنّ الوضع جعل اللفظ مرآةً للمعنى، فلابدّ من سرعة الانتقال منه إليه بحيث لا يبقى للسامع حالة تحيّر وتردّد بعد استماع اللفظ، كما أنّ الناظر في المرآة يرى ما انعكس فيها ولا يبقى له تردّد وتحيّر أصلاً، وهذا المعنى للوضع لا يلائم الاشتراك كما هو واضح.

وفيه: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى لا مرآةً له، فإنّ المرآتيّة مربوطة بمقام الاستعمال، حيث إنّ المستعملين لا يلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآتيّة، حتّى كأنّهم يلقون المعاني إلى المخاطب، وكذلك المخاطب لا يلاحظ اللفظ إلّا مرآةً للمعنى، حتّى كأنّه يتلقّى المعنى بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع يلاحظ كلّاً من اللفظ والمعنى بالأصالة، ثمّ يجعله علامة له، ولا إشكال في كون شيء علامة لشيئين أو أكثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بين مقامي الوضع والاستعمال، فتخيّل أنّ المرآتيّة مربوطة بمقام الوضع.

٣ـ أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى، ولو أمكن الاشتراك لكان بين اللفظ المشترك وكلّ واحد من معانيه ملازمة، وهذا يستلزم الملازمة بين نفس المعاني وعدم انفكاك بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

---

(١) كفاية الأصول: ٥١.

وفيه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، وقد عرفت فساد القول بالملازمة في مسألة حقيقة الوضع[١].

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراك أمر ممكن، ولا يكون ضروريّاً ولا مستحيلاً، بل لا ينبغي إنكار وقوعه في كلام العرب، فإنّ لفظ العين والقرء ونحوهما من الألفاظ المشتركة.

في منشأ وقوع الاشتراك

وأمّا الجهة الثانية: فما قيل أو يمكن أن يقال فيها وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ منشأ وقوع الاشتراك هو الاختلاف بين القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبيلة أو بلد وضعوا لفظ العين مثلاً للعين الباكية وأهل قبيلة أُخرى أو بلد آخر وضعوه للعين الجارية، وأهل قبيلة ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنى آخر، ثمّ اللغويّون تتبّعوا اصطلاحات القبائل والبلاد في معاني الألفاظ فوجدوا بعضها مشتركاً بين معنيين أو أكثر.

الثاني: أنّ غرض الواضع من الوضع كما يتعلّق بتفهيم تمام المراد وتفهّمه بسهولة قد يتعلّق أيضاً غرضه بتفهيم المراد وتفهّمه إجمالاً، فيضع لفظاً واحداً لمعنيين أو أكثر ليستعمله المتكلّم بدون قرينة عند إرادة الإجمال، فصيرورة الكلام مجملاً بالاشتراك لا تكون دليلاً على امتناعه، بل تكون علّةً لوقوعه.

الثالث: أنّه قد يصير اللفظ بسبب كثرة الاستعمال في المعنى المجازي مستغنياً عن القرينة، فيصير معناً حقيقيّاً تعيّنيّاً من دون أن يهجر معناه الحقيقي التعييني، فيصبح اللفظ مشتركاً بينهما.

---

(١) راجع ص١٢٧.

استعمال المشترك في الكتاب العزيز

وأمّا الجهة الثالثة -أعني استعمال المشترك في القرآن-: فقال بعضهم بامتناعه وإن كان ممكناً في لغة العرب، لأنّه يستلزم التطويل بلا طائل مع الاتّكال على القرائن والإجمال في المقال لو لا الاتّكال عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالىٰ جلّ شأنه كما لا يخفى.

وفيه أوّلاً: أنّ أدلّ دليل على إمكان استعمال المشترك في القرآن وقوعه في قوله تعالىٰ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] فإنّ القرء مشترك بين الطهر والحيض، وقوله تعالىٰ: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾[3] وغيرها من الآيات.

وثانياً: أنّ الاتّكال على القرينة لا يستلزم التطويل إذا أتى بها لغرض آخر غير القرينيّة، على أنّه يمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالىٰ مع كونه ممّا يتعلّق به الغرض، وإلّا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالىٰ: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[4]، وهل يكون المتشابه غير المجمل؟!

هذا تمام الكلام في الاشتراك.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) الغاشية: ١٢.

(٣) الأعراف: ١٧٩.

(٤) آل عمران: ٧.

الأمر الثاني عشر

في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

ولا يخفى أنّ النزاع يعمّ ما إذا كان المستعمل فيه معنيين حقيقيّين أو مجازيّين أو مختلفين.

وقبل البحث ينبغي تقديم أمرين لتحرير محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا أُريد كلّ من المعنيين أو المعاني من اللفظ على سبيل الانفراد والاستقلال كما إذا لم يستعمل إلّا فيه، لا فيما إذا أُريد منه الجامع بين المعنيين أو عنوان أحد المعنيين أو أُريد أحدهما بالأصالة والآخر بالتّبع.

الثاني: أنّ ظاهر كلام القدماء كصاحبي المعالم والقوانين أنّ النزاع في جواز الاستعمال بمعنى ترخيص الواضع له بعد الفراغ عن إمكانه، خلافاً للمحقّق الخراساني ﷺ ومن تبعه، حيث جعلوا النزاع في إمكانه الوقوعي.

فلابدّ لنا من البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

نظريّة المحقّق الخراساني﷫ في المقام

ذهب صاحب الكفاية﷫ إلىٰ الامتناع، واستدلّ عليه بأنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين[1]، إنتهى.

نقد نظريّة صاحب الكفاية﷫

أقول: في الاستدلال بهذه العبارة ثلاثة احتمالات:

١ـ أن يكون المعوّل عليه في الاستدلال كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ

---

(١) كفاية الأصول: ٥٣.

فانياً في المعنى، فإنّه إذا صار فانياً في أحد المعنيين لم يبق لفظ لكي يفنى في المعنى الثاني، فكيف يمكن الاستعمال في المعنيين والفناء في الاثنين؟!

وفيه أوّلاً: منع كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامة له، ويؤيّده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميلة لتفهيم مقاصدهم، مع أنّها لو كانت فانيةً فيها لما كان لذلك وجه. فحقيقة استعمال اللفظ في المعنى جعله علامةً له، ولا إشكال في إمكان جعل شيء واحد علامةً لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد في الاثنين دفعةً من دون تقدّم وتأخّر بينهما كما في المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أوّلاً في أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتّى يمكن فنائه في المعنى المتأخّر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا استعمل اللفظ في عرض واحد في المعنيين من دون أن يكون تقدّم وتأخّر في البين.

٢ـ أن يكون المعوّل عليه تبعيّة اللحاظ في جانب اللفظ، فإنّ المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، واللفظ باللحاظ التبعي، فإذا تعدّد المعنى كان اللحاظ الاستقلالي متعدّداً لا محالة مع أنّه لا يمكن تعدّد اللحاظ التّبعي، لعدم تعدّد اللفظ[1].

وفيه: أنّ لحاظ المتكلّم للفظ وإن كان بتبع لحاظ المعنى، إلّا أنّه لا ضير في وحدة اللحاظ في جانب اللفظ وتعدّده في جانب المعنى، فإنّه لا يستلزم إلّا كون الواحد تابعاً للمتعدّد، ولا برهان على امتناعه.

---

(١) هذا الاحتمال أقرب بكلام المحقّق الخراساني من الاحتمال الأوّل الذي كان أساسه كون حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى. منه مدّ ظلّه.

هذا بالنسبة إلىٰ المتكلّم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنّه يتصوّر اللفظ أوّلاً، ثمّ ينتقل منه إلىٰ المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلّا من طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلىٰ المخاطب متعلّق باللفظ والتبعي بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحالة كون المتعدّد تابعاً للواحد.

٣ـ أن يكون المعوّل عليه نفس اللحاظ لا تبعيّته، فإن كان اللحاظ في ناحية المعنى واحداً فلابدّ من كونه في ناحية اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان في ناحية المعنى متعدّداً ففي ناحية اللفظ أيضاً كان متعدّداً.

فالملاك في وحدة لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحدة المعنى وتعدّده[1].

وفيه: أنّ المتكلّم إذا قال: «رأيت عيناً» وأراد به العين الباكية، ثمّ قال ثانياً: «رأيت عيناً» وأراد به نفس المعنى السابق فلا محالة كان لحاظ اللفظ متعدّداً مع كون المعنى واحداً.

فالملاك في تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنى ووحدته، فيمكن أن يكون المعنى متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنّ جوابنا على الاحتمالين الأخيرين مبني على منع الصغرى[2]، توضيح ذلك: أنّ الاستدلال على الاحتمال الثاني عبارة عن أنّ تبعيّة لحاظ اللفظ يوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ في جانب المعنى، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلى الاحتمال الأخير عبارة عن أنّ لحاظ اللفظ لابدّ من

(١) ذكرنا هذا الاحتمال لتكميل الفائدة وإلّا فهو بعيد عن مراد صاحب الكفاية ﷫. منه مدّ ظلّه.

(٢) وأمّا الاحتمال الأوّل فقد عرفت منعه بالنسبة إلىٰ كلتا المقدّمتين. م ح ـ ی.

أن يكون مساوياً للحاظ المعنى عدداً، فلابدّ من تعدّد لحاظ اللفظ في المقام حيث إنّ المعنى ولحاظه يكون متعدّداً، ولا يمكن تعلّق لحاظين أو أكثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنا في كلا الاحتمالين منع الصغرى، إذ الكبرى أعني استحالة تعلّق لحاظين بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشيء عبارة عن تصوّره وحضوره في الذهن، ولا يمكن حضور شيء واحد في الذهن مرّتين في زمان واحد، كما لا يمكن تعلّق علمين بشيء واحد كذلك كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ ما استدلّ المحقّق الخراساني‏ على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد باطل بجميع احتمالاته الثلاثة.

رأي المحقّق النائيني‏ في المقام

واستدلّ المحقّق النائيني‏ على الاستحالة بأنّ استعمال اللفظ في المعنيين بنحو الاستقلال يستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آنٍ واحد ورتبة واحدة كما لو لم يستعمل اللفظ إلّا فيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين لحاظين مستقلّين كذلك، ولا ريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال[١].

نقد نظريّة المحقّق النائيني‏

وفيه: أنّ للأمور المادّيّة ضيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيها، كما لا يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في آنٍ واحد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحة واسعة، تقتدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار

(١) أجود التقريرات ١: ٧٦.

أمرين مختلفين في صفحتها في آنٍ واحد، ويدلّنا على ذلك قضاوة الوجدان بملاحظة أُمور:

١ـ أنّ النفس تقدر على رؤية شخصين أو سماع صوتين في آنٍ واحد، وعلى الرؤية والسمع أو اللّمس والشمّ كذلك.

٢ـ أنّ الموضوع في القضايا الحمليّة وإن كان متقدّماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّا أنّهما حاضران عند النفس معاً في آنٍ واحد، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّة.

٣ـ وإن أبيت عن ذلك كلّه فلا ريب في أنّك إذا قلت: «السواد والبياض متضادّان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين في نفسك في لحظة تلفّظك بكلمة «متضادّان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس في هذه اللحظة كما لا يخفى.

إقامة برهان آخر على الامتناع ونقده

واستدلّ[1] بعضهم على الاستحالة بأنّ اللفظ وجود تنزيلي لطبيعي المعنى ويمتنع اجتماع وجودين في لباس وجود واحد.

وبعبارة أُخرى لنا أُمور ثلاثة: وجود حقيقي للمعنى، ووجود حقيقي للفظ، ووجود تنزيلي للمعنى، فإنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمة «زيد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هذه الكلمة لا معناها، والحمل في كليهما شائع صناعي، لكون الموضوع في الأوّل

(١) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لكلّ شيء وجودات أربع: ١ـ حقيقي خارجي، ٢ـ ذهني، ٣ـ لفظي، ٤ـ كتبي، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائي، كالطلب، فإنّ مفاد هيئة «افعل» وجوده الإنشائي. منه مدّ ظلّه.

وهو زيد الموجود في الخارج مصداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفي الثاني وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كذلك، وكلّما تلفّظنا بلفظ زيد سواء كان في هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعني، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون وجوداً حقيقيّاً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزيليّاً لمعناه وهو زيد الموجود في الخارج، وكما يمتنع تعدّد وجوده الحقيقي بوجود واحد، يمتنع أيضاً تعدّد وجوده التنزيلي كذلك[1].

وفيه أوّلاً: أنّ دعوى كون اللفظ من أنحاء وجود المعنى مجازفة، بل لا يمكن ذلك، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقولة الكيف، والمعنى من مقولة الجوهر مثلاً، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو أُريد مجرّد الذوق والمسامحة والتخيّل.

وثانياً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودين حقيقيّين، لا تنزيليّين، كيف وقد اجتمع في قولك: «زيد لفظ» وجودان: أحدهما حقيقي والآخر تنزيلي، فإنّ لفظ «زيد» وجود حقيقي لمفهوم «لفظ» وتنزيلي لمعناه بناءً على ما ذهب إليه المستدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزيليّين مستحيلاً لاستحال اجتماع الحقيقي والتنزيلي بطريق أولى، لكونه

---

(١) إنّا لله وإنّا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلاّمة الأُستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» إلى هذا الموضع من محاضراته الشريفة، ابتليت الأمّة الإسلاميّة بالمصيبة العظمى التي أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهور، أعني ارتحال الفقيه المجاهد الذي كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلاميّة ووليّ أمر الأمّة، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدّائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات الله، آية الله العظمى الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني أعلى الله مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصدّيقين.

اللّهمّ اجعله نفساً مطمئنّةً راجعةً إليك، راضيةً مرضيّةً، داخلة في جنّتك، ووفّقنا لنتأسّى به في تحصيل العلم والعمل، والجهاد في سبيلك، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، آمين.

وكان وقوع هذه الحادثة الهائلة ليلة الأحد ١٣٦٨/٣/١٤ هـ.ش، ٢٩ شوّال ١٤٠٩ هـ.ق. م ح ـ ى.

أقرب إلىٰ اجتماع الحقيقيّين حيث إنّ أحد طرفيه حقيقي.

إن قلت: لا ضير في اجتماع وجودين في قولنا: «زيد لفظ» لأنّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.

قلت: استعمال اللفظ في أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإنّا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلاً والآخر العين الجارية.

والحاصل: أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ممكن عقلاً.

المقام الثاني: في ترخيصه من قبل الواضع

رأي المحقق القمي﴿ره﴾ فيه ونقده

ذهب المحقّق القمي﴿ره﴾ في القوانين إلىٰ عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنى حال الانفراد[1]، ولابدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع[2].

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّه لا دليل على لزوم رعاية حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعاية حال الوضع لكانت خصوصيّاته الزمانيّة والمكانيّة وغيرها أيضاً كذلك، مع أنّ مراعاتها غير لازمة على المستعملين قطعاً.

وثانياً: أنّ الوضع للمعنى حال الانفراد لا يعمّ جميع موارد المشترك، فإنّ منها ما نعبّر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[3]، إذ لا ريب في كون اللفظ مشتركاً لفظيّاً بين الخصوصيّات، ومع ذلك لم يلاحظ الواضع كلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الكلّي.

---

(١) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم﴿ره﴾ من كون الموضوع له كلّ واحد من المعاني مقيّداً بقيد الوحدة، فإنّ المحقّق القمي لا يقول بذلك، بل يقول بكون الموضوع له كلّاً منها مجرّداً من قيد الوحدة، لكنّ الواضع لاحظه حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.

(٢) قوانين الأُصول ١: ٦٧.

(٣) هذا على مذهب القوم، وإلّا قال الأُستاذ«مدّ ظلّه» في مبحث أقسام الوضع باستحالة هذا القسم. م ح ـ ى.

فالحاصل: أنّه لا مانع عقلاً ولا وضعاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

بل هو واقع في كلمات الأُدباء والشعراء، ولا يمكن تخطئتهم في ذلك.

كيفيّة استعمال المشترك في أكثر من معنى

ثمّ بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً وعدم منع الواضع عنه أيضاً يقع البحث في أنّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز؟

رأي صاحب المعالم‏ﷺ في المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إليه صاحب المعالم‏ﷺ من كونه مجازاً في المفرد وحقيقةً في التثنية والجمع.

واستدلّ على الأوّل بأنّ ما وضع له اللفظ المشترك إنّما هو كلّ من المعاني مع قيد الوحدة، فكان استعماله في أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قيد الوحدة واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادة الجزء[1].

نقد نظريّة صاحب المعالم في المفرد

وفيه أوّلاً: منع اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له، إذ لا دليل عليه، فإنّ معاجم اللغة التي هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذا خالية عنه، فالظاهر

---

(١) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٣٩.

وضع اللفظ لذات المعنى خالياً من أيّ قيد وإن كان الواضع واحداً فضلاً عمّا إذا كان متعدّداً.

وثانياً: أنّ الذي يوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء إذا كان للكلّ تركّب خارجي، كإطلاق الأصابع وإرادة الأنامل، ولا يبعد شموله للمركّبات العقليّة الملحوظة من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادة الحيوان أو الناطق.

وأمّا المقيّد ـ وهو الذي يكون القيد خارجاً عنه والتقيّد داخلاً، ولا يكون فيه التركّب من ذات المقيّد والتقيّد إلّا بتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع ـ فإطلاق لفظه وإرادة ذاته مع قطع النظر عن القيد لا يستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر كلام البيانيّين اختصاص التجوّز بالقسمين الأوّلين لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو التركّب الخارجي فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراساني‏ؒ على صاحب المعالم

وأورد عليه صاحب الكفاية‏ؒ بوجه آخر، وهو أنّ قيد الوحدة لو كان معتبراً في الموضوع له لما جاز الاستعمال في الأكثر أصلاً، لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا، كما لا يخفى[١].

ولكنّه غير وارد على صاحب المعالم‏ؒ، لأنّه من قبيل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث ليس في مفهوم الأكثر، بل في مصداقه، وبعبارة أُخرى ليس البحث في استعمال اللفظ في المجموع، بل فيما إذا استعمل في أكثر من معنى

---

(١) كفاية الأصول: ٥٤.

واحد على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كلّ واحد كما إذا لم يستعمل إلّا فيه[١] كما صرّح به في الكفاية.

كلام صاحب المعالم في التثنية والجمع

واستدلّ صاحب المعالم‏ﷺ على كون الاستعمال حقيقةً في التثنية والجمع بأنّهما في قوّة تكرير المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتّفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات، ألا ترى أنّه يقال: زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً، وتأويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد، وحينئذٍ فكما أنّه يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتّحدة المتعاطفة على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته[٢]، إنتهى كلامه.

نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقّق الخراساني‏ﷺ

وأورد عليه صاحب الكفاية بأنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلّا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيهما كأنّه كرّر وأُريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه أُريد منه معنى من معانيه. فإذا قيل مثلاً: «جئني بعينين» أُريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية والعين الباكية. والتثنية والجمع في الأعلام إنّما هو بتأويل المفرد إلى المسمّى بها[٣].

مع أنّه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتّحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقةً

(١) هذا نظير العامّ الاستغراقي، والأوّل نظير العامّ المجموعي. م ح ـ ى.

(٢) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٤٠.

(٣) «به» صحيح ظاهراً. م ح ـ ى.

بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقةً لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأنّ هيئتها[١] إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد كما إذا استعملا وأُريد المتعدّد عن معنى واحد منهما[٢] كما لا يخفى.

نعم، لو أُريد مثلاً من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة أنّ التثنية عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى[٣]، إنتهى كلامه.

توضيح: لا يخفى عليك أنّ الإشكال الثاني[٤] يختصّ بالتثنية، حيث إنّها لا تدلّ إلّا على إثنين، فإذا استعملت في أربع كان من قبيل استعمالها في أكثر من معناها، بخلاف الجمع، فإنّه لا يوقف على عدد خاصّ حتّى يقال: استعماله في أكثر من ذلك العدد كان استعمالاً في أكثر من معنى واحد، فلا يعقل استعمال الجمع في الأكثر أصلاً، فالإشكال الثاني يختصّ بالتثنية كما هو ظاهر كلامه حيث مثّل بها وتمركز بحثه فيها من قوله: «نعم» إلىٰ آخر الإشكال.

---

(١) «هيئتهما» صحيح ظاهراً. م ح - ى.

(٢) «منها» صحيح ظاهراً. م ح - ى.

(٣) كفاية الأصول: ٥٤.

(٤) وهو قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح - ى.

نقد كلام صاحبي الكفاية والمعالم

ويمكن المناقشة فيما أفاده المحقّق الخراساني ﷺ أخيراً بأنّه لو أُريد من تثنية العين مثلاً فردان من الجارية وفردان من الباكية لم يكن من قبيل استعمالها في المعنيين، بل من قبيل استعمال المفرد فيهما، فإنّ علامة التثنية وهي الألف أو الياء مع النون إنّما تدلّ على إثنين ممّا أُريد من مفردها، ففي الفرد المذكور أُريد من العين، العين الباكية والعين الجارية، وعلامة التثنية الملحقة بها لا تدلّ إلّا على تضاعف ما أُريد من المفرد، وهذا أصل معنى التثنية لا أكثر منه[1].

وبه قد انقدح فساد ما ذهب إليه صاحب المعالم ﷺ من جواز استعمال التثنية والجمع في الأكثر حقيقةً، فإنّه لا يتصوّر استعمالهما فيه أصلاً.

وأمّا المفرد فاستعماله في أكثر من معنى قابل للتصوّر، وهو ممكن عقلاً، جائز من قبل الواضع، ويكون بنحو الحقيقة لا المجاز كما تقدّم.

---

(١) ولاحظ لتوضيح ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ الحجرات: ٩. فإنّ هيئة التثنية في كلمة «طائفتان» لا تدلّ على الكثرة، بل الدالّ عليها إنّما هو مادّتها، أعني «طائفة»، فالتثنية لا تدلّ إلّا على تضاعف ما دلّ عليه المادّة، سواء كانت شيئاً واحداً كرجل ورجلين، أو شيئين كعين وعينين إذا أُريد من المفرد العين الباكية والعين الجارية، أو جماعة، كطائفة وطائفتين. منه مدّ ظلّه.

المراد من بطون القرآن

رأي صاحب الكفاية فيه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني بعد ما منع عقلاً عن جواز الاستعمال في المعنيين قال:

وهم ودفع: لعلّك تتوهّم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، ولكنّك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها[1]، إنتهى.

البحث حول ما أفاده صاحب الكفاية في معنى بطون القرآن

وردّ جوابه الأوّل بعض الأعلام في المحاضرات بوجهين، حيث قال:

ويردّه: أنّه لو كان المراد من البطون ما ذكره، أوّلاً لم يكن ذلك موجباً لعظمة القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات، لإمكان أن يراد

---

(١) كفاية الأصول: ٥٥.

المعاني بأنفسها حال التكلّم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنيّة، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلّم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعة، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب وغيره، بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع، فالكلّ سواء، ولا فضل لأحدهما على الآخر.

على أنّ لازم ذلك أن لا تكون البطون بطوناً للقرآن ومعاني له، بل كانت شيئاً أجنبيّاً عنه، غاية الأمر أنّها أُريدت حال التكلّم بألفاظه.

وكلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتملة على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيلة والعظمة للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافة تلك البطون إليه وأنّها معانٍ للقرآن، لا أنّها شيء أجنبيّ عنه:

منها: «ما في القرآن آية إلّا ولها ظاهر: ظهر: وبطن[١]... إلىٰ آخره».

ومنها: «وإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفّع.. إلىٰ أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق[٢] وباطنه عميق، وله تخوم[٣] وعلى تخومه تخوم، لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائبه»[٤].

وما شاكلهما من الروايات الكثيرة.

---

(١) بحار الأنوار ٨٩: ٩٤، الحديث ٤٧ من باب أنّ للقرآن ظهراً وبطناً، نقلاً عن تفسير العيّاشي، والميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٢ في البحث الروائي المذكور في ذيل الآية ٧ من سورة آل عمران نقلاً أيضاً عن تفسير العيّاشي.

والحديث المذكور في الكتابين المذكورين هكذا: «ما في القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن» من دون كلمة «ظاهر». م ح ـ ى.

(٢) الأنيق: الحسن المعجب. م ح ـ ى.

(٣) التُّخم والتَّخم ج: تخوم: الحدّ، منتهى الشيء. م ح ـ ى.

(٤) الكافي ٢: ٥٩٩ قطعة من الحديث ٢ من كتاب فضل القرآن.

وتلقّى جوابه الثاني بالقبول، بل ذكر لتأييده روايات دالّة على أنّ القرآن حيّ لا يموت، يجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا، وأنّه لا ينحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الكتاب وإن كانت في الظاهر حكايات وقصصاً إلّا أنّها في الباطن دروس وعبر للناس[١]. إلىٰ غير ذلك.

أقول: ما ذكر من الوجهين ردّاً على جوابه الأوّل صحيح متين، ولكن ما ذكر لتأييد الجواب الثاني من الروايات فلم نعرف كيفيّة تأييدها له، وإن لم يخطر ببالي مناقشة في أصل الجواب.

ويمكن أن يجاب عن التوهّم بوجه آخر أيضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار كلّاً منها واحد من المفسّرين كما يعلم من كتب التفاسير سيّما مجمع البيان، فيمكن أن يراد من البطون تلك الوجوه لا المعاني.

ويؤيّد ذلك ما ورد من أمر عليّ عليه السلام سلمان بالاحتجاج على الخصم بالسنّة لا بالقرآن، لكونه ذا وجوه لا يمكن معها إلجاء الخصم على قبول الحقّ[٢].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٣٩.

(٢) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضي الله عنه. نعم، في نهج البلاغة ـ ص٤٦٥ من نسخة صبحي الصالح، الكتاب ٧٧ ـ: ومن وصيّة له عليه السلام لعبد الله بن عبّاس، لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج:

«لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً». م ح ـ ی.

الأمر الثالث عشر

في المشتقّ

اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدء في الحال[1] أو فيما يعمّه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتّفاق على كونه مجازاً فيما يتلبّس به في الاستقبال.

وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم اُمور:

الأوّل: في كون المسألة لغويّة أو عقليّة؟

الظاهر أنّها لغويّة، فيبحث فيها عن أنّ هيئة المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبّس بالمبدء حال النسبة أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه.

ولكن يظهر من موضعين من كلام المحقّق النائيني‌ ﷺ أنّها مسألة عقليّة:

١ـ قوله: والسرّ في اتّفاقهم على المجازيّة في المستقبل والاختلاف فيما انقضى هو أنّ المشتقّ لمّا كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الأفعال ـ كما سيأتي ـ

---

(١) المراد به حال النسبة. منه مدّ ظلّه.

فضلاً عن المشتقّ، وقع الاختلاف بالنسبة إلىٰ ما انقضى عنه المبدء، حيث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمكان قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن أن يُقال فيما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد في الجملة ولو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدء، كما أنّه يمكن أن يقال: إنّه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولّد في الحال، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه، هذا فيما إذا تولّد عنوان المشتقّ في الجملة.

وأمّا فيما لم يتولّد فلا مجال للنزاع في أنّه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض بمحلّه، فكيف يمكن أن يتوهّم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع أنّه لم يتحقّق العنوان بعد، فلابدّ أن يكون على نحو المجاز بعلاقة الأول والمشارفة[1]، إنتهى.

وهذا كما ترى ينادي بكون النزاع في أمر عقلي، حيث علّل الاتّفاق على المجازيّة في المستقبل والاختلاف فيما انقضى بأمر عقلي، وهو إمكان القول بكفاية قيام العرض بالمعروض فيما مضى في صدق العنوان حقيقةً ولو انقضى عنه، وهذا لا يجري فيما يتلبّس في المستقبل.

ولكنّه ـ مع مخالفته لما هو الحقّ من كون المسألة لغويّة ـ باطل في نفسه أيضاً، فإنّ حكم العقل مبنيّ على الدقّة لا على المسامحات الرائجة عند العرف، فكيف يجد الفرق بين إسناد الضاربيّة اليوم إلىٰ من كان ضارباً أمس وبين إسنادها كذلك إلىٰ من يضرب غداً، فيتصوّر في الأوّل احتمال كون الاسناد حقيقةً دون الثاني مع عدم قيام العرض بموضوعه حال النسبة في كليهما؟!

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨٢.

فالعقل لا يجيز أن يقال: «زيد ضارب اليوم» فيما إذا لا يكون متلبّساً بالضرب حال النسبة، سواء كان ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً.

بل الاتّفاق على المجازيّة في المستقبل والاختلاف فيما انقضى شاهد على كون النزاع في أمر لغوي مربوط بالوضع والواضع والموضوع له، فإنّ الوضع أمر تعبّدي يمكن أن يتحقّق لخصوص ما تلبّس بالمبدء في الحال، ويمكن أن يتحقّق للجامع بينه وبين ما انقضى، ولأيّ منهما وضع نحن متعبّدون غير منكرين.

٢ـ تعليله خروج العناوين الذاتيّة التي يتقوّم بها الذات كإنسانيّة الإنسان وحجريّة الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجريّة الحجر وإنسانيّة الإنسان وما شابه ذلك إنّما تكون بالصورة النوعيّة لا بالمادّة، فلا يمكن القول بإطلاقهما على ما انقضى عنه الحجريّة والإنسانيّة[1].

وهذا أيضاً كما ترى ينادي بأعلى صوت بكون النزاع في مسألة عقليّة، حيث استدلّ على خروج هذه العناوين عن البحث بأمر فلسفي، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعيّة وجوداً وعدماً.

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨٣.

الثاني: في تحرير محلّ النزاع

وهنا جهتان من البحث:

الأولى: جهة ارتباط العنوان بالذات

إنّ ما كان ارتباطه بالذات بواسطة عروض أمر خارج عنها عليها نحو «ضارب» فهو داخل في محلّ النزاع، وأمّا العناوين المنتزعة عن الذات بلا واسطة أمر خارجي كالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث في خروجها عنه.

إنّما النزاع في سبب الخروج:

فعلّله المحقّق النائيني كما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شيئيّة الشيء بصورته النوعيّة لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلاً تراباً فما هو ملاك الإنسانيّة وهو الصورة النوعيّة قد انعدم وزال ووجدت حقيقة أُخرى وصورة نوعيّة ثانية، وهي الصورة النوعيّة الترابيّة، ومن الواضح أنّ الإنسان لا يصدق على التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعيّة، وهي الصورة الإنسانيّة، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال: إنّ الإطلاق عليها حقيقة أو مجاز.

وأمّا المادّة المشتركة المعبّر عنها بالهيولىٰ وإن كانت باقية، إلّا أنّها قوّة

صرفة لإفاضة الصور عليها ولا تتّصف بالإنسانيّة بحال من الأحوال[1].

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني وبعض الأعلام.

وفيه أوّلاً: أنّه مخالف لما هو الحقّ من كون المسألة لغويّة، فلا يصحّ فيها إقامة البرهان الفلسفي، وثانياً: أنّه ينتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا يصدق عليه الخلّ بلا إشكال مع بقاء صورته النوعيّة، فإنّ صيرورته خمراً من قبيل تبدّل حاله إلىٰ حال آخر، لا من قبيل تبدّل فصله المقوّم لحقيقته النوعيّة.

على أنّ كون شيئيّة الشيء بالصورة النوعيّة قاعدة عامّة للأعراض أيضاً، وهو يستلزم خروج مثل الأبيض أيضاً عن محلّ النزاع، لأنّ الجسم الذي كان أبيض ثمّ عرض عليه السواد لم يبق بياضه الذي كان مرتبطاً به، فكيف يمكن القول بإطلاق عنوان الأبيض عليه حقيقةً بعد ذهاب بياضه بصورته النوعيّة؟!

فالحقّ أن يقال: علّة خروج العناوين الذاتيّة عن محلّ النزاع إنّما هي اتّفاقهم على كونها موضوعة لما يتلبّس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبّسة بها في زمان ما.

وأمّا العناوين المرتبطة بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فكلّها داخلة في البحث، سواء كانت من الأُمور الحقيقيّة الوجوديّة، كالأبيض، أو العدميّة، كالأعمى[2]، أو الاعتباريّة، كالمالك والزوج والحرّ، أو الانتزاعيّة، كالفوق والتحت.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٢٤٤، وفوائد الأُصول ١ و ٢: ٨٣.

(٢) فإنّه عارض على الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمي، وهو «عدم البصر ممّن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.

بقي الكلام فيما يكون ذاتيّاً بالنسبة إلىٰ بعض أفراده وعرضيّاً بالنسبة إلىٰ بعض آخر، كالموجود والعالم وسائر أوصاف الباري تعالىٰ المتّحدة مع الذات.

والظاهر دخولها في محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو في هيئة المشتقّ مع قطع النظر عن كونها قالباً لمادّة خاصّة، فإذا قلنا: «هيئة الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء في الحال، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه» يشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوين الذاتيّة التي تكون على وزن الفاعل أيضاً.

فعلى هذا ينحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوين الذاتيّة التي ليست على هيئة المشتقّات.

الثانية: حيثيّة أنواع المشتقّات

لا إشكال ولا خلاف في عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزيد فيها[1] لعدم اتّحادهما مع الذات وجريهما عليها، ولذا لا يكون قولنا: «زيد ضَرَبَ» قضيّة حمليّة، لعدم تحقّق الحمل والهوهويّة فيه.

إنّما الخلاف في أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقّات الاُخرى من اسمي الفاعل والمفعول وصيغة المبالغة والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان والآلة، أو يختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول ﷺ في المقام

ذهب صاحب الفصول ﷺ إلىٰ عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها من المصادر المستعملة

---

(١) وأمّا المصادر المجرّدة فسيأتي الكلام في كونها مشتقّة أو جامدة. منه مدّ ظلّه.

بمعنى اسم الفاعل وصيغة النسبة كبغدادي.

واحتجّ على خروج غيرها بوجوه:

١ـ تمثيل الأُصوليّين باسم الفاعل في تضاعيف الاحتجاجات.

٢ـ احتجاج بعضهم على الأعمّ بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقيّة الأسماء[1].

وفيهما: أنّ التمثيل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا يوجبان اختصاص النزاع به، لأنّ اسم الفاعل أوضح مصاديق المشتقّ، وقد جرى ديدنهم على التمثيل والاحتجاج ببعض المصاديق الواضحة، فهو غير صالح لإثبات الاختصاص.

٣ـ أنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ، كقولك: هذا مقتول زيد، أو مصنوعه، أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو هذا مملوك زيد، أو مسكونه، أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطة كلّيّة، والمرجع فيه إلىٰ العرف، واسم الزمان حقيقة في الأعمّ، وكذلك اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما أُعدّ للآليّة أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدء عرفاً[2].

وأجاب عنه صاحب الكفاية ﷺ بوجهين:

الأوّل: قوله: ولعلّ منشأه[3] توهّم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، وهو كما ترى[4].

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦٠.

(٢) الفصول الغرويّة: ٥٩.

(٣) أي منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسة من النزاع. م ح ـ ی.

(٤) كفاية الأصول: ٥٧.

الثاني: قوله: واختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادئ المشتقّات بحسب الفعليّة والشأنيّة والصناعة والملكة حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى[١].

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﴿ من شمول النزاع لجميع المشتقّات النحويّة، سوى المصادر والأفعال.

نعم، في اسم الزمان خصوصيّة تقتضي خروجه عن محلّ البحث كما سيأتي.

جريان النزاع في بعض الجوامد

بل يجري النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوي مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بأمر خارج عنها، كصيغة النسبة، ومثل الزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

ويشهد لجريان البحث في هذا النوع من الجوامد مضافاً إلىٰ تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراساني ﴿ عن الإيضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، وهذا لفظه:

تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين[٢]، وأمّا المرضعة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) قال شيخنا الأستاذ«مدّ ظلّه»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح: «بإحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلا التعبيرين، إذ لا دخل للدخول بالمرضعة الثانية في انتشار الحرمة أصلاً، نعم، يشترط الدخول بالمرضعة الأُولى في حرمة المرتضعة، لأنّ حرمتها عليه إمّا ناشئة عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيبته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأوّل تحقّق الدخول لا محالة، وعلى التقدير الثاني لا ريب في اشتراطه، لقوله تعالى ـ في سورة النساء، الآية ٢٣ ـ: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ فقيّد الربيبة المحرّمة بكونها من الزوجة المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيرة الثانية فلا دخل له في تحريم الصغيرة عليه، لصيرورتها محرّمة عليه قبل ذلك، لأجل كونها بنتاً له أو ربيبته

←

الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف ﷺ وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه[1].

ضابطة: لا إشكال في حرمة أُمّ الزوجة والربيبة مؤبّداً، إلّا أنّه لابدّ في الأُولى اجتماع عنواني الأُمّيّة والزوجيّة في زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «أُمّ الزوجة» كما يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾[2] فإذا كانت له زوجة رضيعة ثمّ طلّقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيرة لا تحرم عليه المرضعة، لعدم اجتماع العنوانين إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقةً للأعمّ.

وهذا بخلاف الثانية، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجة، بل عنوان الربيبة الناشئة من الزوجة المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾[3] فالعنوان

← بإرضاع الأُولى إيّاها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال: «مع الدخول بالكبيرة الأُولى»، إنتهى ما أفاده «مدّ ظلّه» في مجلس الدرس.

أقول: عبّر بعضهم بـ«الكبيرتين» كالمحقّق الخراساني والحائري ﷺ في الكفاية والدرر، وبعضهم بـ«الكبيرة الأُولى» كالمحقّق العراقي ﷺ في نهاية الأفكار، وأكثرهم بـ«إحداهما» كما في تهذيب الإمام الخميني وفوائد النائيني وحقائق الحكيم ومحاضرات الخوئي وعن مسالك الشهيد.

ولا يخفى أنّه لا يتعيّن في تحريم المرتضعة كون المرضعة الأُولى مدخولاً بها، بل تحرم أيضاً مؤبّداً إذا كانت الثانية مدخولاً بها دون الأُولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفي في صيرورة الصغيرة محرّمة عليه كما لا يخفى. نعم، ابتناء حرمة المرضعة الثانية على النزاع في باب المشتقّ يتوقّف على كون الأُولى مدخولاً بها، إلّا أن يقال: ارتضاع الصغيرة من الزوجة التي لا تكون مدخولاً بها وإن لم يوجب حرمة المرتضعة، إلّا أنّه يوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الأُمّ، فتبتني حرمة المرضعة الثانية على النزاع في باب المشتقّ، سواء كانت الأُولى مدخولاً بها أو لم تكن. م ح ـ ي.

(١) كفاية الأُصول: ٥٧.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) المصدر نفسه.

أُخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم في حرمة بنت الزوجة المتولّدة بعد طلاقها من زوج آخر في باب النسب، سواء قلنا بكون المشتقّ حقيقةً لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للأعمّ منه وممّا انقضى عنه.

إذا عرفت هذه الضابطة فلا بأس بصرف عنان الكلام إلىٰ المسألة المحكيّة عن الإيضاح، وإن كانت فقهيّة، فنقول:

لا إشكال في حرمة الصغيرة بارتضاعها من المرضعة الأُولى، لصيرورتها إمّا بنته أو ربيبته من الزوجة المدخول بها.

وعليه فابتناء الحكم في المرضعة الثانية على الخلاف في مسألة المشتقّ أمر واضح، فإنّ حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها أُمّ الزوجة، مع انقضاء الزوجيّة عن الصغيرة قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع أُمّيّة المرضعة وزوجيّة المرتضعة في زمان إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقة للأعمّ.

وأمّا المرضعة الأُولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتني على مسألة المشتقّ، بل هي محرّمة حتّى على القول باختصاص المشتقّ بالمتلبّس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهة صدق أُمّ الزوجة عليها، ولا يجتمع العنوانان[1] في آنٍ واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرّم ظرف لانقطاع الزوجيّة عن الصغيرة وحدوث بنتيّتها وأُمّيّة الكبيرة لها، فلم يتحقّق عنوان أُمّ الزوجة لها في زمان واحد، فحرمتها من جهة كونها أُمّ من كانت زوجة، فلولا إجماع أو نصّ في المسألة لكانت حرمتها أيضاً مبتنيةً على مسألة المشتقّ.

وأجاب عنه بعض[2] الأعاظم بأنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقّق عنوان

---

(١) وهما زوجيّة الصغيرة وأُمّيّة المرضعة لها. م ح ـ ى.

(٢) هو آية الله البروجردي. م ح ـ ى.

الأُمومة والبنتيّة، وعنوان البنتيّة للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخّر بحسب الرتبة عن عنوان البنتيّة لها، ولا محالة إنّها تكون زوجة في رتبة تحقّق عنوان البنتيّة، لاستحالة ارتفاع النقيضين، ففي تلك المرتبة تجتمع الزوجيّة والبنتيّة وكون المرضعة أُمّ الزوجة[1].

وفيه: أنّ هذا أمر عقلي لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزمانيّان كما في المقام.

وأجاب صاحب الجواهر﵀ عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء في الحرمة بصدق الأُمّيّة المقارنة لفسخ الزوجيّة بصدق البنتيّة، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبة إلىٰ الثلاثة أعني البنتيّة والأُمّيّة وانفساخ الزوجيّة، ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة، إلّا أنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الأُمّيّة، ولعلّ هذا كافٍ في الاندراج تحت عنوان ﴿أُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ وإن لم يتحقّق الاجتماع[2].

وفيه ـ مضافاً إلىٰ ما أوردناه على بعض الأعاظم[3] ـ عدم تسليم كفاية هذا الاتّصال في الاندراج، لأنّه لا يقتضي تقارن الأُمّيّة والزوجيّة، فلا تكون المرضعة أُمّ الزوجة الفعليّة، بل أُمّ من كانت زوجة كما هو واضح.

والحاصل: أنّه لا إشكال في حرمة المرتضعة، وأمّا المرضعتان فحرمتهما

---

(١) نهاية الأُصول: ٧١.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٣٢٩.

(٣) وهو خروج هذه الأُمور العقليّة عن حيطة فهم العرف. م ح ـ ى.

مبنيّة على كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ.

نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمة المرضعة الأُولى، فهي محرّمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعدة تقتضي ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

الثالث: في خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع

أُورد على إدراج مثل اسم الزمان في محلّ النـزاع، لانـعدام الذات فـيه كانقضاء المبدء، لأنّ الذات فيه إنّما تكون هي الزمان، وهو مبنيّ على التقضّي والتصرّم، فمثل مقتل الحسين لا يمكن إدراجه في محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين.

وأُجيب عن الإشكال بوجوه:

منها: ما في كفاية المحقّق الخراساني، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد ـكما في المقام ـ لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى[1]، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقّق الخراساني في المقام

وفيه: أنّ غاية الوضع هي التفهيم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذي أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجة إليه كما في المقام لغو.

وأمّا لفظ الجلالة فمضافاً إلىٰ أنّ مقتضى التحقيق أنّه علم لذات الباري جلّ

---

(١) كفاية الأصول: ٥٨.

شأنه، أنّا وإن كنّا نعتقد بوحدانيّته تعالىٰ، إلّا أنّ كثيراً من الناس يعتقدون بتكثّر الآلهة، فوضع لفظ الجلالة لمفهوم عامّ وهو الذات المستجمعة لجميع الصفات الكماليّة ليس بلغو، لتعلّق الحاجة باستعماله في ذلك المفهوم العامّ عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصراً في فرد واحد خارجاً بحسب اعتقادنا، فوقوع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة إنّما هو لاحتمال رعاية الواضع حاجة الناس إلىٰ استعماله في المفهوم العامّ.

وأمّا الاستشهاد بكلمة «الواجب» فغريب من مثله، وذلك لأنّ «الواجب» بمعنى الثابت والضروري، وله فردان: ضروري الوجود، وضروري العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا يعمّ ضروري العدم، إلّا أنّه لا وضع لهذا المركّب سوى وضع جزئيه. على أنّ هذا أيضاً مفهوم عامّ، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلىٰ الغير، والأوّل وإن انحصر بالله سبحانه، إلّا أنّه أجنبيّ عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركّب مستقلّاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناشٍ عن تركّبه من مفاهيم متعدّدة.

كلام الأُستاذ البروجردي والخوئي في المقام

ومنها: ما أفاده سيّدنا الأُستاذ البروجردي وبعض الأعلام وهو أنّ الألفاظ الدالّة على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلّاً، حتّى تكون مشتركاً لفظيّاً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركاً معنويّاً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض

الأفراد من معانيها ـ وهو المكان ـ قارّاً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيّالاً، بل الموضوع له فيها طبيعة لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال[1].

وفيه: أنّ التحقيق يقتضي القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعة لكلّ من الزمان والمكان بوضع على حدة، فالاشتراك لفظي لا معنوي، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقي مقولي، إذ المكان من مقولة الأين، والزمان من مقولة اُخرى، فليس بينهما جامع مقولي، وأمّا الجامع العنواني الاسمي، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلّا أنّه لا يكون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضرورة أنّه لا يفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و«الظرف» كما يشهد بذلك الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ[2] فمع أنّه مخالف لما عليه جميع المشتقّات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترك اللفظي، فيرجع الإشكال.

ومنها[3]: أنّ كلمة «العاشوراء» مثلاً وضعت لمعنى كلّي متكرّر في كلّ سنة، وهو اليوم العاشر من المحرّم، وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذي وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال في المتلبّس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبّس، فالذات في اسم الزمان معنى عامّ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكيّة وقد انقضى

(١) نهاية الأصول: ٧٢، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ٢٥٨.

(٢) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحالة هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظلّه.

(٣) هذا ما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله. م ح ـ ى.

عنه المبدء[١].

وفيه: أنّ كلمة «العاشوراء» وإن كان لها معنى عامّ، إلّا أنّ النزاع ليس فيها، بل في كلمة «مقتل الحسين عليه السلام» الذي هو أحد مصاديقها، لأنّه هو كان متلبّساً بالمبدء، وهو تقضّي وتصرّم، والفرد الآخر الذي فرض لها مخالف للأوّل في الوجود، فلا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء، فإنّ إطلاق «مقتل الحسين عليه السلام» علي غير اليوم الذي وقع فيه تلك الفاجعة العظمى بلحاظ كونهما من مصاديق «العاشوراء» إنّما هو نظير إطلاق الضارب على عمرو بعد انعدام زيد الذي هو كان متلبّساً بالضاربيّة بلحاظ كونهما مصداقين للإنسان.

ومنها[٢]: أنّ الزمان من أوّله إلىٰ آخر الأبد هويّة متّصلة باقية بالوحدة الوجوديّة، وعليه يكون الزمان بهويّته باقياً وإن انقضى عنه المبدء.

وفيه: أنّ هذا أمر فلسفي، والعرف الذي هو الملاك في مثل هذه المباحث يرى الزمان متصرّماً ومتقضّياً، ويرى أوّل اليوم غير وسطه وآخره.

والحاصل: أنّه لا يمكن الذبّ عن الإشكال، فالنزاع لا يعمّ أسماء الزمان.

---

(١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨٩.

(٢) هذا ما يستفاد من كلام المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٢٩» وآية الله البروجردي في «نهاية الأصول: ٧٢». م ح ـ ى.

الرابع: في مادّة المشتقّات

وقع الكلام بين الأعلام في تعيين مادّة المشتقّات، فقال الكوفيّون: إنّـها الفعل[1]، وقال البصريّون: إنّها المصدر[2].

وفي كليهما مناقشة، لأنّ المادّة المشتركة لابدّ من أن تكون سائرة في فروعها بتمام وجودها، أعني حروفها وهيئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهما ليسا كذلك، إذ هيئتهما آبية عن ورود هيئة أُخرى عليهما، ومعنى كلّ منهما أيضاً لم يتحقّق في الآخر، ولا في سائر المشتقّات.

نعم، لوكان معنى المصدر خصوص الحدث من دون النسبة[3] كما في اسمه كان معناه موجوداً في سائر المشتقّات، إلّا أنّ هيئته لم تكن موجودة فيها كما هو واضح.

رأي المحقّقين في مادّة المشتقّات

والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون من المتأخّرين، من أنّ مادّة المشتقّات عارية عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات إلّا من ترتيب حـروفها،

---

(١) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضي مادّة لسائر المشتقّات. منه مدّ ظلّه.

(٢) قال السيوطي ـ في شرح قول ابن مالك: «وكونه أصلاً لهذين انتخب» ـ ما حاصله: كون المصدر أصلاً للفعل والوصف مذهب أكثر البصريّين، وذهب الكوفيّون إلى أنّ الفعل أصل. البهجة المرضيّة ١: ١٩٧. م ح ـ ى.

(٣) أي النسبة الفاعليّة أو المفعوليّة. منه مدّ ظلّه.

ووضعت بوضع مستقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبة، فمادّة «ضارب» مثلاً هي «ض، ر، ب» وهذه المادّة وضعت لما نعبّر عنه في الفارسيّة بـ« كتك»، وهي بحروفها المرتّبة ومعناها موجودة في جميع مشتقّاتها، ولا هيئة لها حتّى يستحيل ورود هيئة أُخرى عليها، ألا ترى أنّا نفسّر قولنا: «ضَرَبَ، يَضْرِبُ، ضارِبٌ» بالفارسيّة بـ«كتك زد، كتك مى‌زند،كتك زننده» فمعنى المادّة وحروفها المرتّبة متحقّقة في هذه المشتقّات.

وقد أُورد على هذا بوجوه:

١ـ أنّ المادّة ـخاليةً من كلّ هيئة ـ ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عبارة عن علقة بين اللفظ والمعنى؟!

وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفادة الفعليّة كي يستلزم فعليّة إمكان التنطّق بها، بل الموادّ موضوعة بالوضع التهيّئي لأن تتلبّس بهيئة موضوعة، فيتحقّق الإفادة والاستفادة، ومثلها لا يجب أن يكون من مقولة اللفظ الذي يتكلّم به.

٢ـ المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة، فما الفرق بينه وبين المادّة؟

والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذي وضعت له المادّة، إلّا أنّ وضعها تهيّئي كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطّق بالمادّة عند الحاجة إلىٰ إفادة معناها.

٣ـ أنّ لازم ذلك هو دلالة المادّة على المعنى الذي وضعت له، وإن تحقّقت في ضمن هيئة غير موضوعة، مثل «ضُرْب» و«ضِرْب».

وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيّئي للازدواج مع الهيئات الموضوعة، وبذلك يحصل

لها ضيق ذاتي لا مجال معه لتوهّم الدلالة في ضمن المهملات.

٤ـ أنّ القول باستقلال كلّ من المادّة والهيئة في الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة، إذ لا يفهم من كلمة «ضارب» مثلاً إلّا معنى واحد.

وفيه: ـ مضافاً إلىٰ كونه وارداً على مذهب الكوفيّين والبصريّين أيضاً ـ أنّ دلالة المادّة على معناها مندكّة في دلالة الهيئة، بحيث لا يفهم منها إلّا معنى مندكّ في معنى الهيئة، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أيّ هيئة في مقام وضع الموادّ، وأيّ مادّة في مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّة في مقام الوضع، إلّا أنّ المادّة لا تحصّل لها في مقام الاستعمال إلّا بتحصّل هيئتها، وهي مركّبة معها تركيباً اتّحاديّاً، ودلالتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبة المادّة إلىٰ الهيئة في هذا المقام كنسبة الهيولى إلىٰ الصورة في الاتّحاد.

البحث حول دلالة[1] الفعل على الزمان

ثمّ إنّه قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها في تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراساني ﵀.

برهان صاحب الكفاية لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

---

(١) أُريد بها الدلالة التضمّنيّة التي يكون فيها المدلول جزءً لمعنى الدالّ، لا الالتزاميّة التي يكون فيها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلىٰ الزمانيّات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلىٰ غيرها من نفس الزمان والمجرّدات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة أُخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيّات[1]. إنتهى كلامه.

توضيح: أراد‌ﷺ تحقّق تلك الخصوصيّة في جميع موارد استعمال الماضي والمضارع، حتّى فيما إذا أُسند إلىٰ الزمان والمجرّدات، إلّا أنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة في الزمان إلّا إذا أُسند إلىٰ الزمانيّات.

وهو‌ﷺ لم يعيّن تلك الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون في الماضي «التحقّق» وفي المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا: «مضى الزمان» و«علم الله» و«علم زيد» تحقّق مضيّ الزمان، وتحقّق علم الله، وتحقّق علم زيد، فالخصوصيّة موجودة في الجميع، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي إلّا في الأخير، وكذا إذا قلنا: «يمضي الزمان» و«يريد الله» و«يعلم زيد» يكون معناها يترقّب مضيّ الزمان وإرادة الله وعلم زيد، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبة في الحال أو الاستقبال إلّا في الأخير.

تكميل: مادّة الفعل لا تدلّ على الزمان، وإلّا لكان سائر المشتقّات أيضاً دالّة عليه، وأمّا هيئته[2] فالتحقيق أنّها وضعت لمعنى حرفي، وهو ارتباط المبدء

(١) كفاية الأُصول: ٥٩.

(٢) وهي المحور في الأفعال، فإنّ فعليّة الفعل بهيئته، كما أنّ شيئيّة الشيء بصورته في الخارجيّات. منه مدّ ظلّه.

بالفاعل، إذ كما أنّ «في» مثلاً في قولنا: «زيد في الدار» تدلّ على الظرفيّة، وهي أمر حقيقي متعلّق بطرفيه، وهما «زيد» و«الدار» فكذلك إذا قلنا: «ضَـرَبَ زيد» أو «يضرب زيد» تدلّ هيئة الفعل على الارتباط الصدوري بين الضرب وبين زيد، لكن يدلّ الماضي على تحقّق هذا الارتباط والمضارع على ترقّبه، فأين دلالة الهيئة على الزمان الذي هو معنى اسمي؟!

اشتراك هيئة الماضي بين الفعل المتعدّي واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» من اشتراك هيئة الماضي[1] بين الفعل المتعدّي واللازم اشـتراكـاً لفـظيّاً، إذ الارتباط في الأوّل صدوري وفي الثاني حلولي، مثل «ضرب زيد» أي صدر الضرب منه، و«ابيضّ الجسم» أي حلّ البياض فيه، فهيئة الماضي وضعت تارةً للارتباط الصدوري وأُخرى للارتباط الحلولي.

إن قلت: يمكن أن يقال بوضعها للجامع بينهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قيد الصدور والحلول يعمّ الارتباط الوقوعي الذي في الفعل المجهول أيضاً.

هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّه كثيراً ما يطلق الفعل المضارع ويراد به الحال، كما إذا سألك السائل عن أنّك هل تعلم حكم كذا؟ فأجبت بقولك: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشكال في

---

(١) لا ينحصر كلام الإمام‏ﷺ بالماضي، فإنّه بعد ذكر أنّ الزمان ليس جزءً لمدلول الماضي والمضارع، بل من لوازم معناهما، قال: نعم، لابدّ من الالتزام بتعدّد الوضع في المتعدّي واللازم، لأنّ قيام المبدء بالذات في الأوّل بالصدور وفي الثاني بالحلول. تهذيب الأصول ١: ١٥٣. م ح ـ ی.

كون المضارع مستعملاً في السؤال والجواب في الحال.

بل ذهب المحقّق النائيني ﷺ إلىٰ أنّه وضع للحال واستعماله في الاستقبال مجاز بمعونة القرينة كالسين وسوف، وما اشتهر من أنّه بمعنى الحال والاستقبال من الاشتباهات، فإنّ ظهوره الأوّلي هو التلبّس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالىٰ: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً﴾(١) فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآية كانوا يقولون: لست مرسلاً(٢).

وفيه: أنّه كثيراً ما يستعمل في الاستقبال أيضاً من دون قرينة المجاز، واستعماله في الآية في الحال لا يدلّ على كونه مجازاً في الاستقبال، إذ غاية ما يقتضيه أنّه حقيقة في الحال، وأمّا أنّه مجاز في الاستقبال فلا.

وقال المحقّق الخراساني ﷺ بكونه مشتركاً معنويّاً بينهما، وظاهر كلامه اعتراف النحويّين بذلك أيضاً، وجعل هذا مؤيّداً لعدم دلالة الفعل على الزمان، فراجع تفصيل كلامه في الكفاية(٣).

وذهب سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام ﷺ على ما في تقريرات بحثه بقلم بعض الأجلّة إلىٰ أنّه مشترك لفظي بينهما، إلّا أنّ الوضع بالنسبة إلىٰ الاستقبال تعييني وبالنسبة إلىٰ الحال تعيّني، فالأوّل مقدّم على الثاني(٤).

ولا يبعد عندي أنّهما كانا في مرتبة واحدة ليس بينهما تقدّم وتأخّر أصلاً، فوضع المضارع للارتباط الصدوري أو الحلولي الحالي تارةً والاستقبالي أُخرى.

وكيف كان، فلا ثمرة لهذا النزاع فلا نطيل الكلام فيه.

---

(١) الرعد: ٤٣.

(٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٠٢.

(٣) كفاية الأصول: ٥٩.

(٤) تهذيب الأصول ١: ١٥٤.

الخامس: في منشأ اختلاف المشتقّات

قال المحقّق الخراساني‏ؒ: إنّ اختلاف المشتقّات في المبادئ ـ وكون المبدء في بعضها فعليّاً كالضارب، وفي بعضها قوّة واستعداداً كالمثمر، وفي بعضها ملكة كالمجتهد، وفي بعضها حرفة كالتاجر، وفي بعضها صناعة كالنجّار والصائغ ـ لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً[1].

نقد نظريّة المحقّق الخراساني‏ؒ في منشأ اختلاف المشتقّات

وفيه: أنّه لو كان اختلافها مستنداً إلىٰ مباديها من دون أن يرتبط بالهيئة أصلاً لكانت التجارة في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[2] بمعنى حرفة التجارة، مع أنّ المراد بها هو التجارة الفعليّة بلا إشكال، وأيضاً إذا نذرت ترك الخياطة مثلاً، فلا ريب في تحقّق الحنث بخياطة واحدة، وإن لم تصر حرفة أو صنعة لك، وأيضاً لو كان القوّة والشأنيّة داخلة في معنى الإثمار لكان إضافة لفظ الشأنيّة إليه في قولنا: «الشجرة المثمرة هي التي لها شأنيّة الإثمار» لغواً زائداً، بل مخلّاً بالمعنى.

---

(١) كفاية الأصول: ٦٢.

(٢) النساء: ٢٩.

نعم، لا ريب في أنّ الاجتهاد يكون بمعنى ملكة الاستنباط، إلّا أنّ هذه معناه الاصطلاحي عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغة فهو بمعنى الجدّ والجهد الفعلي، والنزاع إنّما هو في معنى المشتقّ لغةً لا اصطلاحاً.

وبالجملة: لا فرق في مبادئ هذه المشتقّات المختلفة في كونها متّخذة بنحو الفعليّة، فلا يرتبط اختلافها بالموادّ، ويؤيّده ظهور الماضي والمضارع في الفعليّة في مثل «اتّجر» و«يتّجر» لا في الحرفة، مع اشتمالهما على مادّة لفظ «التّاجر».

فماذا نقول في المقام، سيّما في مثل «الضارب» و«التاجر» الّذين كلاهما على هيئة الفاعل، فلا يمكن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعليّة والثاني بنحو الحرفة، إذ لا تعدّد في هيئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع في المشتقّات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن يقال: هيئة الفاعل وضعت تارةً لمن اشتغل بالمادّة بالفعل، وأُخرى لمن اتّخذها حرفةً له وإن لم يشتغل بها فعلاً، بعيد لا نلتزم به كما قال سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام‌ﷺ.

ثمّ إنّه‌ﷺ قال: إنّ ما يدلّ على الصنعة والحرفة قد استعمل في تلك المعاني أوّلاً بنحو المجاز حتّى صارت حقيقةً، إمّا باستعمال الموادّ في الصنعة والحرفة، أو استعمال مجموع المادّة والهيئة مجازاً، باعتبار أنّ المشتقّات كأنّها كلمة واحدة مادّةً وهيئةً كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد[1]، إنتهى كلامه.

أقول: وأبعد منه جريان هذا الاحتمال في اسمي الآلة والمكان، كالمفتاح

(١) تهذيب الأصول ١: ١٥٦.

والمسجد، ضرورة صدق هذين العنوانين على آلة الفتح ومحلّ عبادة المسلمين حقيقةً قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّني فيهما.

تناقض كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في منشأ اختلاف المشتقّات

والعجب من بعض الأعلام«مدّ ظلّه» حيث ذهب في صدر كلامه إلىٰ كون اختلاف المشتقّات كلّها مربوطاً بالموادّ، وفي وسطه إلىٰ كونه في اسم المكان والآلة ناشئاً عن الهيئة[١]، فإنّه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقّات بجريها على الذوات

وقيل: إنّ الشأنيّة والحرفة والصناعة وغيرها ناشئة من جري المشتقّ على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جري يكون بمعنى الفعليّة، فلفظ «المثمر» و«التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمرة بالفعل، ومن له التجارة كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجرة مثمرة» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شأنيّة الإثمار ومن له حرفة التجارة، فالخصوصيّات المذكورة لا ترتبط بموادّ المشتقّات ولا بهيئاتها، بل بالجري والحمل.

وهذا نظير ما احتمل في كلمة «الجاري» في الفقه، فإنّ فيه خصوصيّة النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجاري بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصيّة في معناه اللغوي، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٦٣.

فقيل في حلّه: لفظ «الجاري» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأمّا إذا أخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجاري» كان فيه خصوصيّة النبع منها.

وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتّحاد والهوهويّة بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيّرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمة «التاجر» وحدها بمعنى من له التجارة بالفعل، وإذا صار محمولاً وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفة التجارة؟!

على أنّ لفظ «التاجر» مجرّداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفة، ويشهد عليه أنّك لو سُئلتَ عن معناه لم تفصّل بين ما إذا كان مجرّداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفة التجارة.

وأمّا ما احتمل في لفظ «الجاري» فلا يكون مؤيّداً له، لأنّه أيضاً في جميع موارد استعماله يكون بمعنى السائل، ولم يؤخذ النبع في معناه اللغوي وإن أُخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا أُخذ في عبارات الفقهاء وصفاً له وقيل: «الماء الجاري» أرادوا به النابع السائل، لكنّه اصطلاح فقهي لا يرتبط بالمعنى اللغوي.

بيان الحقّ في منشأ اختلاف المشتقّات

ويمكن أن يقال: إنّ الموادّ أُخذت بنحو الفعليّة في جميع المشتقّات، لكن هيئة اسم الآلة وضعت لما أُعدّ لتحقّق المبدء بالفعل به. فالمفتاح يكون بمعنى الوسيلة المعدّة لأن يتحقّق الفتح الفعلي بها، وإن لم يتحقّق بعد، بل ولا يتحقّق في الاستقبال أيضاً أصلاً، فهذه الوسيلة ما دامت معدّة للفتح صالحة له، تكون

متلبّسة بالمبدء، وإذا زال صلاحيّتها انقضى عنها المبدء.

واسم المكان أيضاً وضع للمكان المعدّ لأن يتحقّق فيه المبدء بالفعل، فالمسجد يكون بمعني المكان الذي أُعدّ لأن يسجد فيه بالفعل، وإن كان لم يسجد فيه بعد، ولا يسجد في الآتي أيضاً أصلاً. فما دام صالحاً لهذا الغرض كان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال صلاحيّته بخراب ونحوه انقضى عنه المبدء.

فالخصوصيّة المتحقّقة في اسمي الآلة والمكان ناشئة عن الهيئة لا المادّة.

نعم، هنا إشكال، وهو أنّ هذا المعنى لا يطّرد في جميع أسماء الأمكنة، فإنّك حينما تقول: «هنا مجلسي» مشيراً إلىٰ مكان خاصّ من صفّ الجماعة، لا يكون معناه أنّ ذلك المكان أُعدّ لجلوسك وإن لم تجلس فيه.

الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثمّ إنّه حكى بعض الأعلام عن أُستاذه خروج أسماء المفعولين[١] عن النزاع، لأنّ الهيئة فيها وضعت لأن تدلّ على وقوع المبدء على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء، لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضرورة أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمفروض أنّ الضرب مثلاً قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، إذاً لا يفرق في صدق المشتقّ بين حال التلبّس والانقضاء، ففي كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية في البين، بل لا يتصوّر فيه الانقضاء كما مرّ[٢].

---

(١) بل وأسماء الآلة أيضاً، بتقريب أنّ الهيئة في اسم الآلة وضعت للدلالة على القابليّة والاستعداد، وهذا الصدق حقيقي وإن لم يتلبّس الذات بالمبدء فعلاً.

وقد عرفت آنفاً في كلام الأُستاذ«مدّ ظلّه» كيفيّة تصوّر النزاع فيها، فلا نطيل الكلام بتكراره. م ح ـ ى.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٢٦٥، وأجود التقريرات ١: ١٢٣.

وفيه ـكما قال بعض الأعلام أيضاً في جوابه ـ: أنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في أسماء الفاعلين أيضاً، فإنّ الهيئة فيها موضوعة لأن تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والمبدء الواحد كالضرب مثلاً لا يتفاوت حاله بالإضافة إلىٰ الفاعل أو المفعول، غاية الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدوري وبالآخر قيام وقوعي[1].

وحلّ ذلك: أنّ المراد بالصدور في اسم الفاعل والوقوع في اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعليّان، فما دام الضرب صادراً من زيد بالفعل كان متلبّساً بالمبدء، وإذا زال فعليّة الصدور كان ممّن انقضى عنه المبدء، وهكذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل على عمرو كان متلبّساً به، وإذا زالت فعليّة الوقوع كان ممّن انقضى عنه.

بيان الحقّ في المشتقّات التي يفهم منها الحرفة والصناعة

بقي الكلام في مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفة والصناعة.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئة والمادّة حقيقة عرفيّة في المعنى الخاصّ المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلك المعنى بالمادّة وحدها ولا بالهيئة كذلك، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب في أخذ مادّتهما بنحو الفعليّة، فهي عبارة عن الضرب الفعلي والتجارة الفعليّة، وهيئة الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلك الضرب الفعلي وتلك التجارة الفعليّة.

فمادّة التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٦٦.

الوضع أو كثرة الاستعمال حقيقة عرفيّة في معنى ثالث، وهو «من له حرفة التجارة»[1].

فلا يرتبط هذا المعنى العرفي بالجهة المبحوث عنها التي تتمحّض في هيئة المشتقّ.

(١) والظاهر أنّ «المثمر» ونحوه أيضاً كالتاجر في ما ذكر، حيث يفهم منه استعداد الإثمار وشأنيّته، ولا يمكن القول بكون هذا المعنى ناشئاً عن هيئته، وإلّا لفهم الاستعداد والشأنيّة من «المسكر» ونحوه أيضاً. فلابدّ من أن يكون معنىً ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهيئة والمادّة بنحو الحقيقة العرفيّة. م ح ـ ى.

السادس: حول كلمة «الحال» في عنوان المسألة

قال المحقّق الخراساني: إنّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال النسبة[1] والجري لا حال النطق[2]، إلخ.

وفيه: أنّ المشتقّ لا يدلّ على الزمان أصلاً، فإنّك قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلاً عن الاسم الذي لا خلاف في عدم دلالته عليه، فلا معنى للقول بدخل الزمان في مفهوم المشتقّ، سواء في ذلك زمان النطق والجري والتلبّس.

على أنّ الكلام في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغوي التصوّري كما قال سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام[3]، سواء تحقّق الحمل والجري أم لا، نطق به متكلّم أم لا.

وبعبارة أُخرى: البحث إنّما هو في مفهوم هيئة «الضارب» مثلاً من دون ملاحظة كونه محمولاً على زيد مثلاً، أو منطوقاً في كلام متكلّم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لابدّ من أن يضع الواضع أوّلاً اللفظ بإزاء المعنى،

(١) في الكفاية «حال التلبّس» لكنّه إمّا من سهو القلم أو غلط الناسخ، لعدم ملائمته لما بعده من كلامه، بل يلائم له التعبير بـ«حال النسبة». منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأصول: ٦٢.

(٣) تهذيب الأُصول ١: ١٥٧.

ثمّ ينطق به المتكلّم ويحمله على الذات، فهل يمكن دخل زمان النطق أو النسبة في ما وضع له المشتقّ مع كونهما متأخّرين عن الوضع؟!

وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلاً معنى قبل الجري والنطق؟!

ويختصّ حال التلبّس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضي عنه المبدء أيضاً متلبّس به في حال التلبّس، فكان المشتقّ حقيقةً فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبّس، ولا يعقل النزاع في أنّه هل هو حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في حال التلبّس أو في الجامع الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدء.

بيان الحقّ في المسألة

فلابدّ من جعل البحث في مفهوم تصوّري غير مشتمل على الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضي عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما يتوهّم عدم تحقّق التلبّس بالمبدء في مثل «المعدوم» و«الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فيهما، ولا يعقل تلبّس المعدوم والمستحيل بالمبدء، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وفيه: أنّ النزاع في المشتقّ كما عرفت في معناه التصوّري، وهو بسيط كما سيجيء، فلا مجال للتمسّك بقاعدة الفرعيّة.

نعم، لو كان معناه مركّباً، وهو شيء ثبت له كذا، لكان للتمسّك بها مجال.

إن قلت: الإشكال وإن لم يكن وارداً على معناه التصوّري، إلّا أنّه وارد فيما إذا حمل على موضوع، فإنّا إذا قلنا: «زيد معدوم» أو «شريك الباري ممتنع»

فهو ثبوت شيء لشيء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجاب عنه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني‌ تبعاً لصدر المتألّهين بأنّ ملاك الحمل في الحمل الشائع وإن كان هو الاتّحاد في الوجود إمّا خارجاً، كـ«زيد كاتب» أو ذهناً، كـ«الإنسان نوع» إلّا أنّ الوجود قد يكون بتّيّاً، كالمثالين، وقد يكون فرضيّاً، مثل «زيد معدوم» و«شريك الباري ممتنع» فإنّا نفرض لزيد وشريك الباري مع كونهما معدومين، وجوداً خارجيّاً ثمّ نحكم بكونهما متّحدين مع المعدوم والممتنع في الخارج[1].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهاني.

لكن ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام في مقام الجواب عن الإشكال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضايا وإن كانت بظاهرها موجبة، إلّا أنّها في الواقع سالبة محصّلة، فإنّ قولنا: «زيد معدوم» و«شريك الباري ممتنع» كان في الحقيقة بمعنى «زيد ليس بموجود» و«شريك الباري ليس بممكن» والسالبة المحصّلة كما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً[2].

لا يقال: فعلى هذا يكون قولنا: «زيد موجود» أيضاً بمعنى «زيد ليس بمعدوم».

فإنّه يقال: العدم ليس بشيء حتّى يرجع الوجود إليه، بل الأمر بالعكس.

نعم، يمكن ذلك فيما إذا كان الوصفان ضدّين، كالأبيض والأسود، فإنّهما أمران وجوديّان، فنقول للجسم الأبيض: إنّه ليس بأسود وبالعكس، بخلاف

(١) نهاية الدراية ١: ١٩١.

(٢) تهذيب الأصول ١: ١٥٨.

المقام، فإنّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لكون الأوّل أمراً وجـوديّاً والثاني عدميّاً، فالثاني عبارة عن عدم الأوّل، لا بالعكس.

وإن أبيت عن رجوع هذه القضايا إلىٰ السالبة المحصّلة فيمكن الجواب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ قاعدة الفرعيّة إنّما تجري في خصوص ما إذا كان للمحمول واقعيّة وتحقّق، حتّى يصدق ثبوت شيء لشيء، بخلاف المقام الذي لا يصدق على المحمول عنوان الشيء أصلاً.

السابع: فيما يقتضيه الأصل في المقام

كلام صاحب الكفاية فيه

قال المحقّق الخراساني‌: إنّه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة مع معارضتها[1] بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل[2] على اعتبارها في تعيين الموضوع له[3]. إنتهى.

هذا بالنسبة إلىٰ المسألة الأُصوليّة.

ثمّ إنّه‌ قال في مقام تعيين الوظيفة العمليّة في الفروع الفقهيّة:

وأمّا الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل «أكرم كلّ

---

(١) لأنّ الخاصّ وإن لم يكن بحسب المصداق مبايناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصيّة زائدة، ولذا نقول: «النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً» إلّا أنّه مباين له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهيم كلّها في حدّ مفهوميّتها متباينات، فلا يمكن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زيادة مشكوكة في المقام، فتجري فيها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية‌.

(٢) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم على أصالة العدم في جميع موارد الشكّ في الوجود. نعم، يمكن دعوى ثبوت بنائهم في بعضها، مثل الشكّ في وجود قرينة المجاز.

وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّك به في المقام إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّه ليس عدم لحاظ الخاصّ أمراً مجعولاً ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلي، وهو ملاحظة العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية‌.

(٣) كفاية الأُصول: ٦٣.

عالم» يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء[١]، إنتهى.

نقد نظريّة صاحب الكفاية في المسألة

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا يجري في الفرض الأخير أيضاً، وأنّه مجرى أصالة البراءة كالأوّل، لعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهوميّة لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري في أواخر الاستصحاب من رسائله.

أمّا الأوّل ـ وهو استصحاب بقاء الحكم ـ فلاعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً في جريان الاستصحاب، ضرورة أنّه لا يصدق نقض اليقين بالشكّ مع اختلاف القضيّتين موضوعاً أو محمولاً، وحيث إنّ في موارد الشبهات المفهوميّة لم يحرز الاتّحاد بين القضيّتين لا يمكن التمسّك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شكّ في بقاء وجوب صلاة العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقيّة عن قمّة الرأس[٢] من جهة الشكّ في مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؟ فعلى الأوّل كان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفياً، وعلى الثاني هو كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيّتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأمّا الثاني ـ وهو استصحاب بقاء الموضوع ـ فلعدم الشكّ في انقلاب

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) قِمّة الرأس: أعلاه. م ح ـ ى.

حادث زماني ليحكم ببقاء المتيقّن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردّد مفهومه بين السعة والضيق ليس لنا شكّ في أمر خارجي، فإنّ استتار القرص عن الأُفق حسّي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقّق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب؟

وبعبارة واضحة: إنّ المعتبر في الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشكّ اللاحق مع اتّحاد المتعلّق فيهما، وهذا غير متحقّق في الشبهات المفهوميّة، فإنّ كلّاً من الاستتار وذهاب الحمرة متيقّن فلا شكّ، وإنّما الشكّ في بقاء الحكم، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيّق، وقد عرفت أنّ الاستصحاب بالنسبة إلىٰ الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمّا بالإضافة إلىٰ وضع اللفظ فقد تقدّم أنّه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعة أو الضيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنّ الشبهة فيه مفهوميّة، والموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي، فالاستصحاب لا يجري في الحكم، لعدم إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» وكان زيد متلبّساً بالعلم في حال صدور الحكم، ثمّ انقضى عنه قبل الامتثال، فالقضيّة المتيقّنة إنّما هي وجوب إكرام زيد من حيث إنّه عالم، وهذه الحيثيّة ليست محرزة حين الشكّ في الوجوب، وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة إلىٰ الموضوع، لعدم الشكّ في شيء خارجاً، لأنّا نقطع بأنّ زيداً كان متلبّساً بالعلم في حال صدور الحكم، وأنّه ليس متلبّساً به حين الامتثال، وإنّما الشكّ في مفهوم «العالم» وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ منه ومن المنقضي، وقد عرفت أنّه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهوم

اللفظ ووضعه سعةً وضيقاً[١].

هذا ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الخراساني‌ﷺ في المقام.

ويمكن المناقشة في كلامه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّه لو سلّمنا جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة لكان جارياً في الفرض الأوّل[٢] أيضاً، لأنّ زيداً وإن كان منقضياً عنه المبدء في حال صدور الحكم وشككنا في صدق العالم عليه حقيقةً، إلّا أنّه كان قبله عالماً قطعاً، فيستصحب ليترتّب عليه وجوب الإكرام، إذ لا يشترط في جريان الاستصحاب ترتّب الأثر على المستصحب في ظرف اليقين، بل يكفي ترتّبه عليه في ظرف الشكّ فقط.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراساني‌ﷺ إن كان قائلاً بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهوميّة كان المرجع أصالة البراءة في كلا الموردين، وإن كان قائلاً بجريانه فيها كان المرجع هو الاستصحاب كذلك، فالتفصيل بينهما بجعل المورد الأوّل مجرى البراءة والثاني مجرى الاستصحاب باطل قطعاً على كلا المبنيين.

إشارة إلى الأقوال في مسألة المشتقّ

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدّمات فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت[٣]، إلّا أنّها حدثت بين المتأخّرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدّمين كما قال المحقّق الخراساني‌ﷺ[٤].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٦٩.

(٢) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء في مقابل الفرض الثاني الذي كان صدوره قبل الانقضاء. م ح - ى.

(٣) من أراد الاطّلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفصّلة كالقوانين والفصول. منه مدّ ظلّه.

(٤) كفاية الأصول: ٦٤.

والأقوال المفصّلة ستّة، وحيث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، كالتفصيل بين اللازم والمتعدّي[١] بكون الأوّل حقيقة في خصوص المتلبّس والثاني في الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه بكون الأوّل حقيقة في خصوص المتلبّس والثاني في الأعمّ، فليس التعرّض لها بمهمّ، لما مرّت الإشارة إليه من أنّ اختلاف المبادئ والأحوال لا يوجب الاختلاف فيما نحن بصدده في مبحث المشتقّ من تحقيق مفهوم هيئته اللغوي التصوّري[٢]، فتمام ملاك البحث هو الهيئة لا المبادئ والأحوال.

وأمّا مثل الزوج والزوجة والحرّ والعبد من الجوامد فإنّها وإن لم يكن لها وضع على حدة بحسب خصوص هيئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانيها، إلّا أنّ مفهومها حيث يكون جارياً على الذات منتزعاً منها بملاحظة اتّصافها بالمبدء كالمشتقّات النحويّة فلو اعتبر التلبّس في المشتقّات النحويّة اعتبر فيها أيضاً وإلّا فلا.

---

(١) كالقائم والضارب المتّحدين بحسب الهيئة المختلفين بحسب لزوم المادّة وتعدّيها. منه مدّ ظلّه.

(٢) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجري كي يفصّل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.

في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء

فالمهمّ إنّما هو التعرّض لأدلّة القولين الأصيلين، فنقول:

ذهب الأشاعرة إلىٰ كونه حقيقةً في خصوص المتلبّس، وهو الحقّ.

واستدلّ عليه المحقّق الخراساني﵀ بتبادر خصوصه[1].

وهو تمام، بل الدليل ينحصر فيه.

وأمّا صحّة السلب وعدمها فقد عرفت عدم كونهما علامتين للمجاز والحقيقة، في مقابل التبادر وعدمه.

وأيضاً مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة لا تصلح أن تجعل وجهاً على حدة على اعتبار التلبّس، إذ لا طريق إلىٰ العلم بتضادّ تلك الصفات مع قطع النظر عن التبادر. على أنّك قد عرفت أنّ المسألة لغويّة لا يصحّ الاستدلال لها بالوجوه العقليّة.

نعم، تضادّ هذه الصفات يؤيّد كون المتبادر خصوص المتلبّس.

فالدليل على اعتبار التلبّس بالمبدء والاشتغال به في صدق المشتقّ حقيقةً منحصر في التبادر.

---

(١) كفاية الأصول: ٦٤.

في بطلان القول بالأعمّ

ولابدّ للقائلين بالأعمّ من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضي ولا يمكنهم ذلك، لعدم تحقّق جامع حقيقي بينهما، إذ المتلبّس هو واجد المبدء والمنقضي فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوي مقولي بين واجد الشيء وفاقده.

وأمّا الجامع الانتزاعي فلابدّ من اعتبار أُمور فيه:

١ـ عدم دخل الزمان فيه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا يصحّ احتمال كون الموضوع له جامعاً انتزاعيّاً دالّاً على الماضي والحال.

٢ـ عدم تركّبه من مفهومين أو أكثر، لما سيجيء من أنّ مقتضى التحقيق هو بساطة مفهوم المشتقّ[1].

٣ـ كونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضى من انحصار علامة الحقيقة في التبادر.

وأنّى لهم من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضي واجد لهذه الخصوصيّات؟

نقد أدلّة القول بالأعمّ

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلى فرض إمكان تصوير الجامع فلا يمكنهم إثبات وضعه له، لأنّهم احتجّوا بوجوه كلّها مدخولة:

الأوّل: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.

الثاني: صدق «المضروب» و«المقتول» على من انقضى عنه المبدء.

(١) بل مختار الأستاذ«مدّ ظلّه» هو تركّب المشتقّ كما سيجيء في تنبيهاته. م ح ـ ى.

وفيه: أنّ صدقهما عليه حقيقةً إنّما هو بلحاظ حال التلبّس، ضرورة عدم صحّة قولنا: «زيد اليوم مضروب عمرو أو مقتوله» فيما إذا انقضى عنه مبدؤهما إلّا بنحو من العناية والمسامحة.

الثالث: قوله تعالىٰ في آية حدّ السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[(١)] وفي آية حدّ الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[(٢)] فإنّهم حين القطع والجلد انقضى عنهم التلبّس بالسرقة والزنا[(٣)].

وفيه أوّلاً: أنّ الحدّ ليس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعي على المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنيع الذي دعا الشارع أو المقنّن العرفي إلىٰ تأديبه وسياسته، وحينئذٍ فالموجب للسياسة هو العمل الخارجي لا صدق العنوان الانتزاعي، فالسارق تقطع يده لأجل سرقته، ففي آية حدّ السرقة يكون عنوان «السارق» و«السارقة» إشارةً إلىٰ من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علّته، فكأنّه قال: الذي صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه، سواء صدق عليه عنوان السارق بنحو الحقيقة أو المجاز أو لم يصدق أصلاً.

وثانياً: ما أورده عليه المحقّق الخراساني‌ﷺ من أنّه استعمل المشتقّ في الآيتين بلحاظ حال التلبّس، فكان المعنى «من كان سارقاً أو سارقةً فاقطعوا أيديهما» و«من كان زانيةً أو زانياً فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة» ولا ينافي إرادة خصوص حال التلبّس دلالتهما على ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

(٣) استدلّ بمثل الآيتين من فصّل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأوّل للأعمّ دون الثاني. منه مدّ ظلّه.

ولو بعد انقضاء المبدء[١].

وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ استعمال المشتقّ في المنقضي بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً في القضايا الخارجيّة في الجملة، إلّا أنّه في القضايا الحقيقيّة غير محتمل، فإنّ الاستعمال فيها دائماً في المتلبّس دون المنقضي، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض في قولنا: «الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل» هو كلّ إنسان فرض متلبّساً بالجنابة أو الحيض خارجاً، فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فيمن تلبّس بالمبدء، ولا يتصوّر فيه الانقضاء، غاية الأمر أنّ الامتثال يقع متأخّراً عن زمان الوجوب، كما كان هو الحال في الآيتين[٢].

إنتهى ملخّصاً.

الرابع: استدلال الإمام عليه السلام تأسّياً بالنبيّ صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٣] على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بمنع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة،

---

(١) كفاية الأصول: ٧٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٨٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

وهي أنّ الأوصاف العنوانيّة التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلىٰ ما هو في الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديّته بهذا العنوان من دون دخل لاتّصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلىٰ علّيّة المبدء للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتقّ عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدء ظاهراً حين التصدّي، فلابدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّي حقيقةً من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم، وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى، ولا قرينة على أنّه على النحو الأوّل لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإنّ الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلّها وأنّ لها خصوصيّةً من بين المناصب الإلهيّة، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمّص بها متلبّساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى[1]، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.

والحاصل: أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

---

(١) كفاية الأصول: ٦٨.

وينبغي التنبيه على أُمور مهمّة

الأوّل: في بساطة المشتقّ وتركّبه

والمراد بهما هو البساطة والتركّب بحسب التصوّر والإدراك كما قال المحقّق الخراساني&#xFDE2;. فالمفهوم إذا كان واحداً بحسب التصوّر كان بسيطاً وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلىٰ شيئين أو أكثر.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني&#xFDE2; بعد اختيار البساطة وبيان المراد بها، شبّه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلىٰ شيء له الحجريّة أو الشجريّة مع وضوح بساطة مفهومهما[1].

وفيه: أنّ انحلال «الضارب» مثلاً إلىٰ شيء له الضرب إنّما هو مربوط بالدلالة اللفظيّة، ضرورة أنّ له مادّة وهيئة، ولكلّ منهما وضع على حدة، فمفهوم «الضارب» وإن كان بحسب التصوّر والإدراك بسيطاً إلّا أنّه ينحلّ عقلاً بحسب مدلوله اللفظي إلىٰ الذات والمادّة والربط بينهما، بخلاف مثل الحجر، فإنّه وإن كان ينحلّ عقلاً إلىٰ شيء له الحجريّة إلّا أنّه بسيط بحسب مدلوله اللفظي، ضرورة أنّ الواضع تصوّر مادّته وهيئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

(١) كفاية الأصول: ٧٤.

لا يرتبط بمقام دلالة اللفظ، بل يرتبط بواقعيّته.

فما ذهب إليه في معنى البساطة حقّ، بخلاف تنظيره المقام بالجوامد.

فالنزاع إنّما هو في أنّ المشتقّ هل هو بسيط بحسب الإدراك والتصوّر أو مركّب؟ وبعبارة أُخرى: هل هو مثل الحجر في انتقاش صورة واحدة في الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زيد»؟ فكما أنّه يتصوّر السامع عند سماعه ثلاثة أشياء: ١ـ الغلام، ٢ـ زيد، ٣ـ الارتباط الواقع بينهما، فكذلك يتصوّر من «الضارب» أيضاً ثلاثة أشياء: ١ـ الذات، ٢ـ الضرب، ٣ـ الارتباط الواقع بينهما.

رأي المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المراد من بساطة المشتقّ

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلىٰ أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركّب بحسب التحليل العقلي لا بحسب الإدراك والتصوّر.

وعليه فما في كلام المحقّق الخراساني ﷺ من معنى البساطة هو معنى التركيب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الكفاية بالنتيجة من القائلين بالتركيب لا البساطة.

فما ينحلّ بتعمّل من العقل إلىٰ شيئين أو أكثر فهو مركّب عند بعض الأعلام وإن كان مفهومه بحسب التصوّر والإدراك واحداً، والبسيط يختصّ بما لم ينحلّ حتّى بتعمّل العقل أيضاً، وعليه فتصوّر بساطة مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن يقال: لا فرق بينه وبين المبدء حقيقةً وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشيء مرّة لا بشرط وأُخرى بشرط لا، فكما أنّ الضرب مثلاً لا ينحلّ أصلاً ولو بتعمّل من العقل، فكذلك الضارب، لعدم الفرق بينهما إلّا في كون الأوّل

آبياً عن الحمل والجري، بخلاف الثاني، فإنّه غير آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبة إليه، وأمّا حقيقتهما فواحدة(١).

نقد ما اختاره المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المراد من بساطة المشتقّ

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنّه لابدّ في تحقّق «الضارب» مثلاً من أُمور ثلاثة واقعيّة: ١ـ الذات، ٢ـ المبدء، ٣ـ الارتباط بينهما، أي تلبّس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنّه بسيط محض، فالقول بأنّ الفرق بينهما صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن يكون بينهما تفاوت واقعي، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأكابر والحكماء، فراجع إلىٰ وجدانك هل تجد قولنا: «زيد قائم» حاكياً عن اعتبار الاتّحاد بين «زيد» و«قائم» أو عن الهوهويّة الواقعيّة، وإذا كان بينهما اتّحاد واقعي فهل يمكن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط من دون أن يكون بينه وبين المبدء الذي لا يمكن حمله على الذات فرق واقعي؟!

فالمشتقّ مركّب بحسب الواقع وإن كان بسيطاً بحسب التصوّر والإدراك.

بقي الكلام فيما أيّد به كون النزاع في البساطة والتركّب الواقعيّين، وهو أنّ المحقّق الشريف‏ تصدّى لإقامة البرهان على البساطة، وظاهر أنّ إثبات البساطة اللحاظيّة لا يحتاج إلىٰ مؤونة استدلال وإقامة برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغة، ولا إشكال في أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفردة ذلك، ومن هنا سلّم شارح المطالع‏ البساطة اللحاظيّة، إلّا أنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٩٤.

إلىٰ شيئين: ذات متّصفة بالمبدء[١].

أقول: نعم، يكفي في إثبات البساطة اللحاظيّة المبحوث عنها تبادرها عند أهل العرف، وهذه المسألة ليست بأهمّ من أصل مسألة المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً في إثبات تلك المسألة ففي إثبات هذه المسألة التي تكون من أحوالها يكفي أيضاً بلا إشكال.

لكن إقامة البرهان من قبل المحقّق الشريف لا يكون مؤيّداً لكون النزاع في البساطة والتركّب الواقعيّين، لأنّ إقامة البرهان دأب المنطقيّين ـ ومنهم المحقّق الشريف ـ حتّى في المسائل التي يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلّا فسيأتي أنّه أيضاً أراد التركّب والبساطة الإدراكيّين، لا الواقعيّين العقليّين.

فيما وقع بين شارح المطالع والمحقّق الشريف

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب أُمور معلومة لتحصيل المجهول، وتبعهم في ذلك شارح المطالع. وأُورد عليه بما إذا كان المعرّف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان في بداية الأمر وبالنظر السطحي أمراً واحداً، إلّا أنّه في الواقع وبالنظر الدقّي ينحلّ إلىٰ أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلىٰ شيء له النطق، والضاحك إلىٰ شيء له الضحك.

فلا ينثلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّة،

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٩٥.

لكون كلّ منهما متعدّداً بالنظر الدّقّي، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب أُمور معلومة عند النفس لتحصيل شيء مجهول»[١].

وناقش فيه المحقّق الشريف في بعض حواشيه على شرح المطالع بأنّه لا يمكن أخذ «الشيء» في مفهوم المشتقّ، وذلك لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشيء» يلزم دخول العرض العامّ في الفصل، وهو محال[٢]، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلىٰ الضروريّة، مثلاً جملة «الإنسان ضاحك» قضيّة ممكنة، فإذا انحلّت إلىٰ قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» صارت قضيّة ضروريّة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وهو خلف[٣]،[٤].

توضيح مرام شارح المطالع والمحقّق الشريف في المسألة

والظاهر أنّ نزاعهما أيضاً في التركّب والبساطة اللحاظيّين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقّق الشريف يقول بالبساطة اللحاظيّة، وشارح المطالع يقول بالتركّب اللحاظي بالنظر الدقيق.

وبعبارة أُخرى: المركّب على ثلاثة أقسام:

---

(١) شرح المطالع: ١١. و«المطالع» في المنطق، للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الارموي المتوفّى سنة: ٦٨٦هـ.ق، وشرحه لقطب الدين الرازي المتوفّى سنة: ٧٦٦هـ.ق. نهاية الدراية ١: ٢١٤، التعليقة ٣.

(٢) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميّتها، فهو متأخّر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ في فصلها المقوّم لها. منه مدّ ظلّه.

(٣) حاشية المحقّق الشريف على شرح المطالع: ١١.

(٤) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكالين يختصّ بنوع من المشتقّات، فإنّ الإشكال الأوّل لا يجري في الخاصّة، لعدم استحالة أخذ مفهوم «الشيء» الذي هو عرض عامّ في الخاصّة، والإشكال الثاني ـ وهو لزوم انقلاب الممكنة إلىٰ الضروريّة ـ لا يجري في الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأوّل يختصّ بالفصل والثاني بالخاصّة. منه مدّ ظلّه.

١ـ ما يكون مركّباً حتّى بالنظر التصوّري السطحي، مثل «غلام زيد».

٢ـ ما يكون مركّباً بالنظر التصوّري الدقّي، لكنّه بسيط بالنظر السطحي البدوي، والمشتقّ كذلك عند شارح المطالع.

٣ـ ما لا يكون مركّباً إلّا بالنظر التحليلي العقلي، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنّه بسيط بحسب الإدراك السطحي والدقّي، إلّا أنّه ينحلّ بتعمّل من العقل إلىٰ شيء له الحجريّة.

فاعتقد شارح المطالع بالتركيب التصوّري بحسب النظر الدقيق العرفي، والمحقّق الشريف ردّه وذهب إلىٰ البساطة التصوّريّة حتّى بالنظر الدقيق.

ويشهد عليه **أوّلاً**: أنّه قال: مفهوم المشتقّ بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلىٰ البساطة قائل بتركّب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبّسها به، وهل هذا إلّا التركّب بالتحليل العقلي، فلم يريدا البساطة والتركّب الانحلاليّين عقلاً، وإلّا فلم يقع بينهما نزاع أصلاً.

وثانياً: أنّه لو كان نظر شارح المطالع بساطة المشتقّ بحسب الإدراك والتصوّر حتّى بالنظر الدقيق العرفي، وتركّبه بتحليل العقل فقط، لم يتوجّه إليه إشكال في أخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، لعدم دخله في معناه التصوّري البدوي والدقّي أصلاً، فيعلم أنّ المحقّق الشريف أيضاً فهم من كلام شارح المطالع التركّب اللحاظي، فأشكل عليه بهذا الإشكال.

نقد ما أفاده المحقّق الشريف لإثبات بساطة المشتقّ

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّه لو تمّ لدلّ على خروج الشيء مفهوماً ومصداقاً عن معنى المشتقّ، وهو لا يستلزم البساطة، لإمكان تركّبه من المبدء ونسبته إلىٰ

الذات بنحو تكون النسبة داخلةً والذات خارجة.

نعم، لا إشكال في كونه جواباً عن شارح المطالع على فرض تماميّته، فإنّه قال بكون المشتقّ مركّباً من «شيء له المبدء» فيشكل عليه بأنّ الشيء لا يمكن أن يكون مأخوذاً في معنى المشتقّ لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانياً: أنّ الحقّ ما أفاده المحقّق الخراساني؟ من أنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي(١)، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلاً مشهوريّاً منطقيّاً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، لأنّ الفصول حاكية عن كنه الأشياء، ولا يعلم كنهها إلّا علّام الغيوب.

ويؤيّده أنّه ربما يجعل لا زمان مكانه، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان، فحيث إنّه ليس لكلّ شيء إلّا فصل واحد حقيقي فيعلم أنّ كلّاً منهما خاصّة للحيوان لا فصل له.

والحاصل: أنّه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلّا دخول العرض العامّ في الخاصّة التي هي عرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي(٢).

وأورد بعضهم(٣) على المحقّق الشريف بأنّ الشيء لا يكون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا يلزم من دخول مفهومه في المشتقّ دخول العرض في الفصل.

---

(١) لأنّ «الناطق» مشتقّ من النطق، وهو إمّا بمعنى التكلّم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراك الكلّيّات، فيكون إمّا كيفاً نفسانيّاً أو من مقولة الإضافة أو الإنفعال على الاختلاف الواقع في حقيقة العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنّطق عرض خاصّ للإنسان لا جوهر ذاتي له. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأُصول: ٧١.

(٣) هو المحقّق النائيني؟ في فوائد الأُصول ١ و ٢: ١١١، وأجود التقريرات ١: ١٠٢.

هو غريب، فإنّ المقولات العشر أجناس عالية متباينة بتمام الذوات، فلا جنس فوقها، فكيف يكون الشيء جنساً مع شموله لجميعها، بل للواجب والممتنع أيضاً.

هذا كلّه على فرض أخذ مفهوم «الشيء» في المشتقّ.

وأمّا على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول‏ عن إشكال انقلاب المادّة بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّاً[١].

توجيه صاحب الكفاية لما أفاده المحقّق الشريف

وأورد عليه المحقّق الخراساني‏ بأنّه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضروريّاً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيّد داخلاً بما هو معنى حرفي فالقضيّة لا محالة تكون ضروريّة، ضرورة ضروريّة ثبوت الإنسان الذي يكون مقيّداً بالضحك[٢] للإنسان، وإن كان المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلاً فقضيّة «الإنسان ضاحك» تنحلّ في الحقيقة إلىٰ قضيّتين: إحداهما قضيّة «الإنسان إنسان» وهي ضروريّة، والأُخرى قضيّة «الإنسان له الضحك» وهي ممكنة، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلىٰ القضيّة، كما أنّ عقد الوضع

---

(١) الفصول الغرويّة: ٦١.

(٢) في الكفاية «بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب المادّة يختصّ بالخاصّة كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

ينحلّ إلىٰ قضيّة مطلقة عامّة عند الشيخ، وقضيّة ممكنة عامّة عند الفارابي، فتأمّل[١]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية لتوجيه كلام المحقّق الشريف

وفي كلا شقّي كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقيّد أمر إمكاني، لكون أحد طرفيه أعني القيد إمكانيّاً، وكونه معنى حرفيّاً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفيّاً أمر واقعي حقيقي.

وأمّا الشقّ الثاني فلعدم تماميّة الانحلال، فإنّ «الضاحك» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضاحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» وليس لنا في هذه القضيّة إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلىٰ قضيّتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والأُخرى «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلىٰ القضيّة لا يستلزم انحلال أصل القضيّة إلىٰ قضيّتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلىٰ مطلقة عامّة أو ممكنة عامّة لا يستلزم ذلك.

سلّمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضيّة الأصليّة التي انحلّت إلىٰ الضروريّة والممكنة تابعة لأخسّهما، وهو الممكنة، فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّي لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظيّاً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشيء في كلّ مورد مغاير للموارد الأُخرى، فإنّا إذا

---

(١) كفاية الأصول: ٧٢.

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذي له الكتابة» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذي له الكتابة» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتقّ خاصّاً، بل الكلّ قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أنّ أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ يستلزم إبهام معناه، لتردّد معنى «الحسّاس» مثلاً بين «إنسان له الحسّ» و«فرس له الحسّ» وهكذا، مثل سائر المشتركات اللفظيّة، مع أنّ معناه واضح غير مبهم بقضاوة الوجدان.

وعلى هذا فالنزاع ينحصر في دخل مفهوم الشيء في المشتقّ.

نقد أدلّة القائلين بالبساطة

ثمّ استدلّ من قال ببساطته بأُمور كلّها مدخولة:

منها: ما أفاده المحقّق الشريف، وقد عرفت جوابه.

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراساني، وهو أنّ التركّب مستلزم لتكرّر الموصوف في مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضرورة[1].

وفيه: أنّ هذا المثال بناءً على التركّب يكون بمعنى «زيد الذي شيء له الكتابة» ولم يتكرّر الموصوف فيه كما لا يخفى.

ومنها: أنّ التركّب مستلزم لتحقّق نسبتين في كلام واحد: إحداهما في تمام القضيّة، والأُخرى في المحمول فقط.

وفيه: أنّ اجتماع نسبتين في كلام واحد لا يستحيل إلّا فيما إذا كانتا تامّتين، في عرض واحد، متّحدتين موضوعاً ومحمولاً، ولم يتحقّق واحد من هذه الشروط الثلاثة في المقام، فضلاً عن جميعها، فإنّ النسبة التي في تمام القضيّة

(١) كفاية الأصول: ٧٤.

تامّة والتي في جانب المحمول ناقصة، وهي متقدّمة رتبةً على التي في تمام القضيّة، وهما مع ذلك مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

التحقيق حول مسألة بساطة المشتقّ وتركّبه

والحقّ أنّ المفاهيم الاشتقاقيّة مركّبة لا بسيطة، لدخل مفهوم الشيء فيها، وذلك لانسباق الشيء المتلبّس بالمبدء إلىٰ الذهن عند سماع المشتقّ، فمعناه مركّب من ثلاثة أُمور: ١ـ الشيء، ٢ـ المبدأ، ٣ـ تلبّسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدّد الوضع فيه؟! فإنّ له بحسب مادّته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئة تدلّ على المقيّد والتقيّد، أعني «الشيء» و«التلبّس» والمادّة تدلّ على القيد، أعني «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلىٰ التركيب، واستدلّ هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبّسة بالمبدء إلىٰ الذهن[1].

وهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يلائم ما ذهب إليه من أنّ مركز النزاع هو البساطة والتركّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبة الإدراك والتصوّر، لا بمرتبة التحليل العقلي كما هو واضح.

فاستدلاله على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهريّ لكون النزاع في البساطة والتركّب اللحاظيّين، وهذا أقوى شاهد على أنّه بهذا المعنى يكون محلّاً للنزاع، لا بالمعنى الذي ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أنّ مفهوم المشتقّ مركّب من الذات المتلبّسة بالمبدء، فمفهوم الشيء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٩٨.

الثاني: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول في المقام

المشهور بين الفلاسفة أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه إنّما هو باعتبار «لا بشرط» و«بشرط لا» ووقع البحث في مرادهم من هاتين الكلمتين ـ لا بشرط وبشرط لا ـ.

ففسّر صاحب الفصول﴾ مرادهم منهما بما يراد في بحث المطلق والمقيّد، وهو أنّ الماهيّة إذا قيست إلىٰ العوارض والطوارئ الخارجيّة مرّةً تلاحظ لا بشرط بالإضافة إليها وأُخرى بشرط شيء وثالثة بشرط لا، فعلى الأوّل تسمّى الماهيّة مطلقة ولا بشرط، وعلى الثاني بشرط شيء، وعلى الثالث بشرط لا.

ثمّ أورد عليهم بأنّ صحّة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحركة وما شاكلهما، ممّا يمتنع حملها على الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهيّة الحركة أو العلم بنفسها آبية عن الحمل على الشيء حقيقةً، فلا يقال: «زيد علم أو حركة» إلّا بنوع من العناية والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا بشرط لا يوجب انقلابها عمّا كانت عليه، فما ذكروه من الفرق بين المشتقّ ومبدئه لا يرجع إلىٰ معنى صحيح.

كلام صاحب الكفاية‏ﷺ في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

وذهب المحقّق الخراساني إلىٰ أنّ كلام الفلاسفة يرجع إلىٰ الفرق الذاتي بينهما، فإنّه قال: الفرق بين المشتقّ ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدء، ولا يعصي عن الجري عليه، لما هما عليه من الاتّحاد، بخلاف المبدء، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنّما هو نحو من الاتّحاد والهوهويّة، وإلىٰ هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتقّ غير آبٍ عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه[1].

ثمّ اعترض على صاحب الفصول‏ﷺ بقوله:

وصاحب الفصول‏ﷺ حيث توهّم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا لا بشرط، وغفل عن أنّ المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة، فراجع[2]، إنتهى كلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الكفاية كلام مشهور الفلاسفة في المقام

ونوقش[3] في كلام المحقّق الخراساني‏ﷺ بأنّ ما نسبه إلىٰ أهل المعقول من أنّ

---

(١) كفاية الأصول: ٧٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المناقشة مربوطة بما نسبه إلىٰ أهل المعقول، وأمّا أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقّق الاصفهاني‏ﷺ ←

مرادهم هو الفرق الحقيقي بين المشتقّ ومبدئه خلاف صريح كلامهم.

فالمحقّق الاصفهاني ﵀ حكى منهم في حاشيته على الكفاية كلامين صريحين في أنّ مرادهم من «لا بشرط» و«بشرط لا» أمران اعتباريّان، لا ذاتيّان:

كلام العلّامة الدواني حول الفرق بين المشتقّ ومبدئه

١ـ ما نقله عن المحقّق الدواني ﵀ بقوله: المحكيّ عن العلّامة الدواني أنّه لا فرق بين المشتقّ ومبدئه الحقيقي[1] دون مبدئه المشهوري وهو المصدر إلّا بالاعتبار، وقد صرّح بخروج الذات والنسبة معاً عن مداليل المشتقّات، فإنّه قال في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي ـ في مقام الردّ على من زعم أنّ الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقّات، لاشتمالها على النسبة ـ ما لفظه:

التحقيق أنّ معنى المشتقّ لا يشتمل على النسبة بالحقيقة، فإنّ معنى الأبيض والأسود ونظائرهما ما يعبّر عنه في الفارسيّة بـ«سفيد وسياه» وأمثالهما، ولا مدخل في مفهومهما للموصوف لا عامّاً[2] ولا خاصّاً، إذ لو دخل في مفهوم الأبيض «الشيء» كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشيء الأبيض[3]،

← قال: وأمّا «ما أفاده أستاذنا العلّامة «أدام الله أيّامه» في المتن، من أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه أنّه بمفهومه لا يأبى عن الجري والحمل بخلاف المبدء، فإنّه يأبى عنه، وأنّه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظة الطوارئ» فهو وإن كان صحيحاً في نفسه حيث إنّهما كذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى، إلّا أنّ إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فكلماتهم صريحة... نهاية الدراية ١: ٢٢٦. م ح ـ ی.

(١) المبدء الحقيقي هو المادّة غير المتحصّلة مثل «ض ـ ر ـ ب» والمبدء المشهوري هو المصدر. م ح ـ ی.

(٢) المراد بالعامّ مفهوم «الشيء» وبالخاصّ مصداقه. م ح ـ ی.

(٣) حقّ العبارة أن يقال: «الشيء الذي له البياض». منه مدّ ظلّه.

ولو دخل فيه «الثوب» بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الأبيض[١]، وكلاهما معلوما الانتفاء[٢].

كلام صدر المتألهين في الفرق بين المشتقّ ومبدئه

٢ـ ما حكاه عن صدر المتألّهين في الشواهد الربوبيّة، وهو أنّ مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات والصفة والنسبة، وعند بعض المحقّقين هو عين الصفة، لاتّحاد العرض والعرضي عنده بالذات، والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول إذا أُخذ في العقل بشرط لا شيء، وعرضيّاً محمولاً إذا أُخذ لا بشرط[٣].

كلام آخر للمحقّق الدواني في اتّحاد المشتقّ ومبدئه

ويؤيّد كون الفرق بين المشتقّ ومبدئه بمجرّد الاعتبار عند أهل المعقول ما حكاه الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية الأسفار عن العلّامة الدواني على ما في حاشية الكفاية للمحقّق الاصفهاني رحمه الله، فإنّه قال:

نقل عنه[٤] بعض[٥] المحقّقين وجهين آخرين:

أحدهما: أنّا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئي بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أنّا قبل ملاحظة أنّ البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولو لا الاتّحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما

---

(١) حقّ العبارة أن يقال: «الثوب الذي له البياض». منه مدّ ظلّه.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٢١.

(٣) نهاية الدراية ١: ٢٢٧.

(٤) أي عن العلّامة الدواني رحمه الله. م ح ـ ى.

(٥) هو الحكيم السبزواري رحمه الله. م ح ـ ى.

حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوّز قبل ملاحظة هذه المقدّمات كونه أبيض، لكنّ الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل[١] ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقّات، ومثّلوا لها بها، فعبّروا عن الكيف بالمتكيّف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم يصحّ[٢] ذلك[٣]، إنتهى.

والحاصل: أنّ الفلاسفة أرادوا بالكلمتين ـ لا بشرط وبشرط لا ـ أمرين اعتباريّين، لا مفهومين مختلفين كما تخيّل المحقّق الخراساني‏.

توجيه الحكيم السبزواري‏ لكلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزواري‏ توضيحاً للّابشرطيّة والبشرط اللّائيّة في المقام:

إنّ نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارةً تلاحظ بما هي وأنّها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض ولا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظ فيه المباينة مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد في الوجود، وأُخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها وكونها مرتبة من وجود موضوعها، وظهور الشيء وطوره لا يباينه، فيصحّ حملها عليه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد في الوجود[٤].

(١) المعلّم الأوّل أرسطو، والثاني أبو نصر الفارابي. م ح ـ ى.

(٢) إذ الكيف إنّما هو الحرارة والبرودة، لا الحارّ والبارد لو لم يتحقّق بينهما الاتّحاد. م ح ـ ى.

(٣) نهاية الدراية ١: ٢٢٣، والحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ١: ٤٢، التعليقة ٣.

(٤) نهاية الدراية ١: ٢٢٥، نقلاً عن بعض المحقّقين الذي فسّر في التعليقة بالحكيم السبزواري‏.

نظريّة الإمام الخميني ﵀ في المقام

ولسيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام ﵀ في المقام مطالب جيّدة، وإن كانت متشتّتةً في تقريرات بحثه:

١ـ ناقش فيما أفاده المحقّق الدواني من الوجهين المتقدّمين المنقولين عنه في حاشية الأسفار بقوله:

فيه خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي، إذ المتّبع في تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافية عن شوائب البراهين العقليّة، واتّحاد المشتقّات الدائرة بين العرف الساذج مع مباديها من الغرائب بينهم، ولا يرضى به مهما صار دقيقاً، وأوهن منه التمسّك بكلام المترجمين، إنتهى ملخّصاً.

٢ـ ثمّ ناقش في كلام المحقّق السبزواري ﵀ بقوله: ولا يكاد ينقضي تعجّبي من هذا المحقّق، كيف جعل الوصفين[1] المزبورين من الأُمور الاعتباريّة، وأنّ اللحاظ تارةً يمنعه عن الحمل، وأُخرى يخرجه عن التعصّي، وقد تقدّم أنّ الحقّ كون اللابشرطيّة وبديلها من الأُمور الواقعيّة.

٣ـ أنّ ما نسب إلىٰ أهل المعقول من كون المادّة بشرط لا، والمشتقّ لا بشرط غير صحيح، لاستلزامه اجتماع أمرين متنافيين في المشتقّات، إذ المادّة التي أُخذت بشرط لا لابدّ وأن تكون موجودة في فروعها بما لها من الحيثيّات بلا حذف واحدة منها، وحينئذٍ هيئة المشتقّ لا تأبى عن الحمل،

(١) بيّن شيخنا الأُستاذ «مدّ ظلّه» كلام الإمام ﵀ بعبارة أُخرى، وهي أنّه: كيف جعل حقيقة البياض متعصّية عن الحمل على موضوعها إذا لوحظت بما هي في قباله، وقابلةً للحمل عليه إذا لوحظت مرتبة من وجوده، مع أنّ ما يقبل الحمل هو الأبيض، وأمّا البياض فلا يقبله أصلاً، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن تقول: «هذا الجدار بياض» معتذراً بأنّك لاحظت البياض مرتبة من مراتب وجود الجدار؟ م ح ـ ی.

بل تقتضيه، ومادّته يتعصّى عنه، وإلّا لم تكن ما فرض مادّةً مادّةً، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهوري كما عرفت في المحكي عن العلّامة الدواني.

٤ـ أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه وإن كان في قابليّة الحمل وعدمها، إلّا أنّه أمر واضح لا يحتاج إلىٰ البيان، وإنّما كان عليهم[١] بيان لمّيّة قابليّة حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقيق أنّ مادّة المشتقّات موضوعة لمعنى في غاية الإبهام وعدم التحصّل، ويكون تحصّله بمعاني الهيئات، كما أنّ نفس المادّة أيضاً كذلك بالنسبة إلىٰ الهيئات، فمادّة «ضارب» لا يمكن أن تتحقّق إلّا في ضمن هيئة ما، كما أنّها لا تدلّ على معنى باستقلالها[٢]، فهي مع هذا الانغمار في الإبهام وعدم التحصّل لا تكاد تتّصف بقابليّة الحمل ولا قابليّته، إلّا على نحو السلب التحصيلي[٣]، لعدم شيئيّة لها بنحو التحصّل والاستقلال. نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من كون هيئة المصدر واسمه إنّما هي موضوعة لتمكين التنطّق بالمادّة يكون المصدر كاسمه هو الحدث المتحصّل، فيتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصّل لها ولا لمعناها.

لكنّك عرفت أنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهوري[٤].

---

(١) أي على أهل المعقول. م ح ـ ی.

(٢) فالمادّة غير متحصّلة لا لفظاً ولا معنىً. م ح ـ ی.

(٣) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح ـ ی.

(٤) تهذيب الأصول ١: ١٧٢.

كلام صاحب الفصول ﷫ في ملاك الحمل

ثمّ إنّ صاحب الفصول ﷫ حيث استشكل في كلام أهل المعقول بما عرفت عقّب كلامه بما حاصله: إنّ الحمل يتقوّم بمغايرة باعتبار الذهن، واتّحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثمّ التغاير قد يكون اعتباريّاً والاتّحاد حقيقيّاً، كما في مثل «زيد إنسان»[١] وقد يكون التغاير حقيقيّاً والاتّحاد اعتباريّاً، كما في مثل «الجسم بياض» فلابدّ في الثاني من اعتبار الاتّحاد بينهما ـ بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركّب منه ومن المحمول ـ ليمكن الحمل، فإذا كان بين المشتقّ والمبدء هذه المغايرة الحقيقيّة الواضحة فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلّا بالاعتبار كما ذهب إليه أهل المعقول[٢].

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول في القضايا الحمليّة

والمحقّق[٣] الخراساني ﷫ توهّم أنّه قائل بلزوم ملاحظة التركيب في جميع القضايا الحمليّة، ولذا قال في ردّه: ولا يعتبر معه[٤] ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً[٥].

وعلى أساس هذا التوهّم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلّا

---

(١) فإنّهما متّحدان حقيقةً ومتغايران بحسب كون الموضوع جزئيّاً والمحمول كلّيّاً. منه مدّ ظلّه.

(٢) الفصول الغرويّة: ٦٢.

(٣) إنّ المحقّق الخراساني ﷫ جعل الإشكال على صاحب الفصول أمراً مستقلاً، مع أنّ كلامه ﷫ من تتمّة الأمر السابق، أعني مسألة الفرق بين المشتقّ ومبدئه. منه مدّ ظلّه.

(٤) أي مع ملاك الحمل الذي هو الهوهويّة والاتّحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر. م ح ـ ى.

(٥) كفاية الأصول: ٧٥.

نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات[١].

مع أنّ صاحب الفصول‌ﷺ لا يقول بملاحظة التركيب في جميع القضايا، بل قسّمها إلىٰ قسمين، وقال بتركيب الموضوع في خصوص القسم الثاني فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأوّل الذي يشمل أكثر القضايا.

نعم، مثّل للقسم الثاني بـ«الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأوّل، لتحقّق الاتّحاد الحقيقي بينهما، ولعلّ هذا حمل المحقّق الخراساني إلىٰ ذلك التوهّم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول‌ﷺ أوّلاً: ما أورده عليه المحقّق الخراساني‌ﷺ من أنّه إذا أخذنا الموضوع في مثل «الجسم بياض» مركّباً من الجسم والبياض تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول بالجزئيّة والكلّيّة، ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كرّ على ما فرّ، فإنّه‌ﷺ فرّبه من المغايرة إلىٰ الاتّحاد، مع أنّه في الواقع فرار من مغايرة إلىٰ مغايرة حقيقيّة أُخرى[٢].

وثانياً: أنّ القضيّة الملفوظة لابدّ من أن تكون حاكية عن الواقع، مع أنّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتّحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّح الحكاية؟!

البحث حول اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول

ثمّ إنّ اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول لا وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقّق الخراساني[٣] والاصفهاني‌ﷺ[٤]، فإنّ الحمل الذي مفاده الهوهويّة متقوّم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول في نفس الأمر، وإنّما أراد

(١ـ٣) المصدر نفسه.

(٤) نهاية الدراية ١: ٢٣٢.

المتكلّم الإخبار بهذا الاتّحاد الواقعي، فكما لا يكون التغاير الواقعي في القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغاير الاعتباري.

وتوهّم لزوم اعتبار المغايرة إمّا لاستحالة تحقّق النسبة بين الشيء ونفسه، أو لاستحالة حمل الشيء على نفسه، وكلاهما أجنبيّان عن القضيّة الحمليّة، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبة فيها كما حقّقناه في مبحث القضايا(١)، وأمّا الثاني فلعدم امتناع حمل الشيء على نفسه، فإنّ القضيّة اللفظيّة مرآة للواقع حاكية عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس في الخارج إلّا وجود واحد فلابدّ من تطابق القضيّة اللفظيّة له، وإلّا كان الحاكي غير المحكي، فلا يكون مرآة له، والحمل هو الإخبار والحكاية عن الواقع.

بل اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيّة الحمليّة حاكية عن الاتّحاد بينهما، ولحاظ التغاير يخالفه كما هو واضح.

فاعتبار المغايرة بينهما ـ سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيّةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق» ـ غير لازم، بل مضرّ.

إن قلت: لا ريب في تحقّق التغاير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق».

قلت: نعم، ولكن هذا التغاير لا يرتبط بالقضيّة، فإنّها غير حاكية إلّا عن الاتّحاد الوجودي في الأوّل والماهوي في الثاني.

رأي الإمام الخميني﴿ره﴾ حول لزوم المغايرة بين طرفي القضيّة

ثمّ إنّ سيّدنا الأُستاذ الأعظم الإمام﴿ره﴾ فصّل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلىٰ عدم تحقّق التغاير الواقعي في القضيّة الواقعيّة، ولا معنى أيضاً

(١) راجع ص ٢٠٥ مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.

للتغاير الاعتباري فيها، لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوهويّة.

وأمّا القضيّة اللفظيّة والمعقولة فالتغاير الواقعي بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لابدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنّهما لفظان مكرّران حاكيان عن هويّة واحدة في نفس الأمر من غير تغاير في ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب، والقضيّة الحمليّة لابدّ من أن تكون حاكية عن الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين(١).

هذا حاصل ما في التقريرات المطبوعة من بحثه الشريف.

وفيه: أنّ مثل قضيّة «زيد زيد» لو لم تكن صحيحةً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشيء على نفسه. أمّا مسألة حمل الشيء على نفسه فقد عرفت عدم استحالته، بل الإمام‌ﷺ أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشيء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشيء نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصحّة(٢).

وأمّا مسألة الفائدة فيكفي فيها رفع شبهة من تخيّل أنّ الشيء يمكن أن لا يكون نفسه، فنقول في جواب شبهته: «بل الشيء نفسه، الإنسان إنسان، زيد زيد».

والحاصل: أنّه لا ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول في القضيّتين اللفظيّة والمعقولة، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحالة تحقّق التغاير في القضيّة الواقعيّة وضرورته في القضيّة اللفظيّة والمعقولة ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام في المباحث المربوطة بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.

---

(١) تهذيب الأصول ١: ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه.

اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات[1].

الثانية: في الارتباط بين المبدء وما يجري عليه المشتقّ

واختلفوا فيه على أقوال:

أ ـ أنّه يعتبر قيام المبدء به قياماً حلوليّاً حتّى يصدق المشتقّ على نحو الحقيقة، وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة، ثمّ إنّهم رأوا أنّ الاعتقاد بكونه تعالىٰ متكلّماً يستلزم الاعتقاد بكونه محلّاً للحوادث لو فسّر الكلام بالأصوات، فذهبوا إلىٰ الكلام النفسي في حقّه تعالىٰ حتّى يكون قديماً كذاته تعالىٰ، ولم يتفطّنوا إلىٰ فساد مذهبهم في المشتقّ، مع أنّه ـ مضافاً إلىٰ كونه منشأً للإشكال في كونه تعالىٰ متكلّماً ـ واضح البطلان، لصدق الضارب والمولِم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.

ب ـ أنّه لا يعتبر قيامه به أصلاً، لانحصار القيام عند أرباب هذا القول بالحلولي، مع أنّه منتفٍ في مثل الضارب والمؤلم كما عرفت.

ج ـ ما ذهب إليه صاحب الفصول‏ من اعتبار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول والصدور وغيرهما، وحيث إنّ القيام بأيّ نحو من الأنحاء لا يتصوّر في صفاته تعالىٰ، لكونها عين الذات ذهب إلىٰ النقل أو التجوّز فيها من هذه الجهة أيضاً كالجهة الأُولى[2].

وأورد عليه المحقّق الخراساني‏ بأنّها لو كانت بغير معانيها العامّة جاريةً

---

(١) كفاية الأصول: ٧٦.

(٢) الفصول الغرويّة: ٦٢.

عليه تعالىٰ كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى، فإنّ غير تلك المفاهيم العامّة الجارية على غيره تعالىٰ غير مفهوم ولا معلوم إلّا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «إنّه تعالىٰ عالم» إمّا أن نعني أنّه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العامّ، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى[١]، فتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن لا نعني شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة وكونها بلا معنى كما لا يخفى[٢].

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمامﷺ بأنّ صاحب الفصول يمكن أن يلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلىٰ نفس العلم والقدرة التي لا تستلزم الزيادة على ذاته تعالىٰ، أو باستعمالهما فيهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا يتوجّه إليه إشكال المحقّق الخراسانيﷺ.

لكن أورد على صاحب الفصولﷺ بأنّ الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإنّا نرى أنّهم يطلقون كلمة «العالم» على زيد مثلاً وعلى الله سبحانه بكيفيّة واحدة ومعنى واحد[٣].

د ـ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانيﷺ من عدم اعتبار القيام، بل المعتبر هو التلبّس[٤] بالمبدء بنحو خاصّ على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف الموادّ[٥] تارةً واختلاف الهيئات[٦] أُخرى من القيام صدوراً أو حلولاً

(١) وهو الجاهل. م ح ـ ى.

(٢) كفاية الأصول: ٧٧.

(٣) تهذيب الأصول ١: ١٨٠.

(٤) وإن عبّر في مطاوي كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.

(٥) فتارةً يكون التلبّس حلوليّاً كما في مثل «الأبيض» وأُخرى صدوريّاً كما في مثل «الضارب». منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايةﷺ.

(٦) فإنّ في هيئة الفاعل نحواً من التلبّس وفي هيئة المفعول نحواً آخر وفي هيئة اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفايةﷺ.

أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالىٰ، أو مع عدم تحقّق إلّا للمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء.

فالتلبّس في الصفات الجارية عليه تعالىٰ يكون بنحو العينيّة، وهذا أعلى درجات التلبّس وإن لم يدركه العرف[١]، فإنّه يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، فالعالم يكون بمعنى الذات المتلبّسة بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العينيّة هل هي من مصاديق التلبّس أم لا فلسنا فيه تابعاً لنظر العرف[٢].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني‌ﷺ في المقام.

ما يقتضيه التحقيق في المقام

هـ ـ والحقّ في المسألة ما ذهب إليه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القيام والتلبّس ونحوهما في صدق المشتقّ حقيقةً، بل المعتبر إنّما هو واجديّة[٣] الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال في غالب المشتقّات، وأُخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّة ذاته تعالىٰ لصفاته الذاتيّة[٤].

---

(١) فإنّ العرف يدرك التلبّس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعي، لا فيما إذا كان بينهما تغاير مفهوميّ فقط مع العينيّة الخارجيّة. منه مدّ ظلّه.

(٢) كفاية الأُصول: ٧٧.

(٣) وأمّا سبب الواجديّة فلا دخل له في معنى المشتقّ، فالمالك مثلاً يكون بمعنى «من هو واجد للملك» وأمّا كون سبب الملكيّة هو الشراء أو الإرث أو الهبة فلا دخل له في معناه. منه مدّ ظلّه.

(٤) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٣٢٥، وتهذيب الأُصول ١: ١٨١.

وعليه فلا يعتبر التلبّس والاتّصاف حتّى نضطرّ إلىٰ توسعته بنحو يشمل العينيّة، ثمّ نضطرّ إلىٰ القول بأنّ نظر العرف ملاك في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، كما قال المحقّق الخراساني ﷺ.

الرابع: في الحمل المجازي

الحقّ ما ذهب إليه المحقّقون منهم صاحب الكفاية من أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ حقيقةً التلبّس بالمبدء حقيقةً كما في «الماء جارٍ» بل يكفي التلبّس به ولو مجازاً كما في «الميزاب جارٍ» فإسناد الجاري إلىٰ الميزاب وإن كان إسناداً إلىٰ غير ما هو له وبالمجاز، إلّا أنّه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتقّ في مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مسنداً إلىٰ الميزاب بالإسناد المجازي، خلافاً لصاحب الفصول، حيث تخيّل أنّه من قبيل المجاز في الكلمة[1].

هذا تمام الكلام في المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إيراده في المقدّمة.

---

(١) كفاية الأصول: ٧٨.

فهرس الموضوعات

الأمر الثاني: في الوضع

الأمر الثالث: في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الخامس: في دخل الإرادة في معاني الألفاظ

الأمر السادس: في وضع المركّبات

الأمر السابع: في علائم الحقيقة والمجاز

الأمر الثامن: في تعارض الأحوال

الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعيّة

الأمر العاشر: في الصحيح والأعمّ

الأمر الحادي عشر: في الاشتراك

الأمر الثاني عشر: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الأمر الثالث عشر: في المشتقّ